فَهْمُ الإسْلامِ

شَيخ عِيسَى نُورُ الدِّين





Frithjof Schuon

Prepublication Edition for Review Purposes

نُشر باللغة الفرنسية بعنوان
Comprendre l'islam

نُشر باللغة الإنجليزية بعنوان
Understanding Islam



www.onetradition.org


ISBN 978-3-908154-59-4

المحتويات

تَنْوِيه

تعمل ترجمات 'تراث واحد One Tradition' على نقل آداب الحضارات العريقة فى الشرق والغرب إلى اللسان العربى، للذين تسمح ذائقتهم بالاستمتاع بأعمال الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربى وجلال الدين الرومى وغيرهما فى أدبنا العربى والإسلامى ويجدون سعادتهم فى قراءتها، وقد حضَّنا الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم على طلب العلم والحكمة فقال: «طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ»، وقال أيضًا صلى الله عليه وسلم: «الْكَلِمَةُ الْحِكْمَةُ ضَالَّةُ الْمُؤْمِنِ، فَحَيْثُ وَجَدَهَا فَهُوَ أَحَقُّ بِهَا».

وتعتبر هذه الأعمال التى نقدمها مفتاحًا لفهم الحضارات الهندوسية والطاوية والبوذية واليونانية القديمة، من حيث جوهرها الذى تجلى به الله تعالى عليها جميعًا.

ولعل ما يُضفى هذه الأهمية الكبيرة على كتب الشيخ عيسى نور الدين أنها تمثل منظورًا فلسفيًا للمدرسة التراثية فى العصر الحالى، وهى تتناول بشكل أساسى موضوعات خمسة، هى علم الحقيقة أو ما وراء الطبيعة، والعقل المُلهَم، والتصوف المعرفى، والأديان مِن حولنا، ومشكلات العالم الحديث.

وهذه الأفكار والموضوعات بمركزيتها تستحق أن تخرج إلى اللسان العربى فى ترجمات شتى، لما قد يحمله ذلك من إيضاح وتفسير لها،

وعونًا للقارئ على فَهم ما صَعُبَ منها.

ونأمل بترجمتنا تلك أن نكون قد نقلناها إلى مهدها القديم، وحاضنتها الأولى وهى اللغة العربية التى ألهمت أجيالًا من الأولياء والعارفين على مدار قرون عدة.

أخيرًا، ورغم ما بذلناه من جهد وعناية فى مراجعة نصوص هذه الكتب، إلا أننا نلتمس مقدَّمًا من القارئ الكريم العذرَ فى النزر مِن الخطإ الذى قد يكون تفلَّت منَّا سهوًا، فصادفه هنا أو هناك بين صفحاتها.

التحرير

مُقَدِّمَة

يدلُّ عنوان هذا الكتاب على أن أطروحته لا تشرح الإسلام بقدر ما تُفسر لماذا يُؤمن به المسلمون لو جاز التعبير، ولذا يفترض وجود فكرة أولية عند القارئ عن الدين الإسلامى، وهو ما تيسر فى كثير من الكتب الأخرى.

وما نريد حقًّا أن نتناوله فى هذا الكتاب كما تناولناه فى غيره من أعمالنا هو 'علم المقدسات Scientia Sacra' أو 'الحكمة الخالدة Philosophia Perennes'، تلك الصورة الكلية للعرفان التى كانت دائمًا وتكون أبدًا. وقليل من موضوعاته تبدو كتراث تقليدى عن 'بحوث العقل الإنسانى' التى لم تكن مرضية بحال. والحق أن كل شىء قد قيل سلفًا لكن طريقة قوله لم تكن مفهومة على الدوام، ولا موجب إذن لتقديم 'حقائق جديدة'، وما نحتاجه فى زمننا وفى كل الأزمنة التى تباعدت عن أصول الوحى هو أن نوفر لبعض الناس مفاتيحَ أعيد صوغها من جديد، ليست بالضرورة أفضل من سابقتها ولكنها أكثر تفصيلاً، حتى تعينهم على إعادة اكتشاف الحقائق التى دونت فى متون خالدة فى جوهر روح الإنسان الخالد ذاته.

ولا يتقيد هذا الكتاب بمنهاج قصرى معين شأنه شأن كتبنا

السابقة. وسوف ينطوى على بعض الاسترسال خارج موضوعه رغم أنه قد يبدو وراء حدود العنوان، إلا أننا رأينا أنه لازم لسياقه وليس العكس. والحق فريد ولا نهائى فى الآن ذاته، ولذا كان تجانسه تامًا على تنوع لغاته.

ويخاطب هذا الكتاب القارئ الغربى أساسًا بموجب لغته وطبيعة جدلياته، ولكن لا شك فى أنه سوف يُفيد الشرقيين الذين تعلموا من الغرب، والذين ربما فقدوا صلابة أرض الإيمان بالله سبحانه والتراث، لكى يُدركوا أن التراث ليس طفوليًا ولا هو ميثولوجية غابرة، بل هو علم حقيقى بشكل باهر.

عيسى نورالدين

الْإِسْلام

إن الإسلام لقاء بين الله عز وجل بما هو وبين الإنسان بما هو.

والله عزَّ شأنه بما هو يعنى القول بأنه ليس كما يتجلى بذاته فى زمن بعينه، بل بشكل مستقل عن التاريخ، وبمدى ما كان هو ما هو سبحانه فى خلقه ووحيه وصفاته.

والإنسان بما هو لا يعنى الكائن الساقط الذى يحتاج إلى معجزة تنجِّيه بل كإنسان جُبِلَ على صورة الرب، وقد وهبه ذكاءً قادرًا على إدراك المطلق، وإرادة قادرة على اختيار ما يُؤدى إليه.

وقول 'الله' تعالى يعنى قول 'الوجود' و'الخلق' و'الوحى'، أو بتعبير آخر 'الحقيقة' و'التجلى' و'المَعاد'. وقول 'إنسان' يعنى 'صورة الرب' و'العقل المُلهَم المتعالى' و'الإرادة الحرة'. ونقصد بهذه المنطلقات للمنظور الإسلامى تفسير تطبيقاته، ولا ينبغى أن ينساها من أراد فهم أى جانب من جوانب الإسلام.

ويتبدى الإنسان بدهيًّا كوعاء مزدوج قابل مصنوع للمطلق، ويأتى الإسلام ليملأه أولاً بالحق المطلق وثانيًا بشريعة هذا المطلق. وهكذا يصبح الإسلام جوهرًا للحق والشريعة،

حيث يجيب الحق على العقل المُلهَم وتجيب الشريعة على الإرادة. وهكذا ينطلق الإسلام بدهيًّا لمحو عدم اليقين والحيرة، كما ينطلق استنتاجيًّا لمحو الخطإ والإثم، والخطأ هو الاعتقاد بعدم وجود المطلق أو أنه نسبي أو أن هناك مطلقين، والإثم هو تبنى الإرادة والفعل لهذه الأخطاء. وتعبر شهادتا الإيمان «لا إله إلا الله، محمد رسول الله» عن هذين المذهبين للمطلق والإنسان.

وتهيمن فكرة المصير المقدر بقوة على الإسلام، ولكنها لا تتجاهل فكرة الحرية. فالإنسان خاضع لمصير مقدَّر لأنه ليس الله تعالى، لكنه حرٌّ لأنه «جُبِلَ على صورة الرب»، فالله عزَّ وجلَّ وحده هو الحرية المطلقة، لكن الحرية الإنسانية والتى تتسم بالنسبية هى فى نهاية المطاف ليست سوى حرية، تمامًا كما هو شعاع النور الخافت ليس سوى نور أيضًا، وإنكار المصير المقَدَّرِ بمثابة الدفع بأن الله تعالى 'لا يعلم بالحوادث' قبل وقوعها، بما يعنى أنه تنزه وتعالى ليس كلى العلم على عواهن الكلام.

أى أن الإسلام يقابس الصمدى فى المولى عز وجل بالأزلى فى الإنسان. وتدفع المسيحية البرانية بأن الإنسان بدهيًّا ما هو إلا إرادة، أو بالمعنى الأصح فاسد الإرادة، ولا تنكر الذكاء صراحة ولكنها تَعُدُّه جانبًا من الإرادة، فالإنسان إرادة

والإرادة ذكاء، وحين تفسد الإرادة يفسد الذكاء بمعنى أنه لا يملك تقويم الإرادة، ولذا لزم تدخل ربانى وهو ما تمثل في الأسرار المقدسة فى المسيحية sacrament. أما الإسلام فيرى الإنسان كذكاء، بل ويتقدم عنده الذكاء على الإرادة، حيث إن محتوى الذكاء أو توجهه هو ما يُشكل فاعلية التعبُّد، فمن يقبل بالمطلقِ المتعالِ الأوحد يجو، ولا بد أن يستنبط من ذلك ما يترتب عليه من نتائج تخص الإرادة. وترسم الشهادة حدود الذكاء فى الإسلام، أما الشريعة فترسم حدود الإرادة، بينما تحمل الجوانية الإسلامية أوالطريقة الصوفية ألطافًا روحية هى بمثابة مفاتيح تحقق 'طبيعتنا الفائقة للطبيعة'. ومرة أخرى، إن خلاصنا فى بينته ومقصده مرسوم سلفًا فى شبهنا بالرب، فنحن لسنا سوى ذكاء متعالٍ وإرادة حرة، وهذا الذكاء وهذه الإرادة، أو هذا التعالى وتلك الحرية، هما ما سوف يُنجِّينا، ولن يفعل الله تعالى إلا أن يملأ تلك الأوعية التى أفرغها الإنسان ولكنه لم يُحطمها بعد، فليس له من سبيل إلى تحطيمها.

ونقول على المنوال ذاته إن الإنسان لحسب قد وُهب القدرة على الكلام بموجب خلقه على صورة الرب بشكل مباشر متكامل، ولو كان ذلك الشبه الربانى قمينًا بالخلاص والنجاة لكان للكلام دور أيضًا شأنه شأن الذكاء والإرادة.

وهو ما يتحقق فى الصلاة، فهى كلام ربانى وإنسانى فى آن، وفعل الصلاة نفسه يتعلق بالإرادة ومحتواها يتعلق بالذكاء، والكلام هو الجسد اللامادى لإرادتنا وفهمنا رغم أنه محسوس، وقد يكون مجهورا أو مهموسًا، فاللغة لازمة للتعبير عن الفكر. وليس فى الإسلام ما يسمو على الصلاة الشرعية التى تولى الوجه إلى الكعبة وتولى 'ذكر الله' نحو القلب، والكلام عند الصوفية هو تسبيح للإنسانية جمعاء، بل وحتى تسبيح للمخلوقات غير الناطقة.

وليس ما يُشكِّل أصالة الإسلام هو اكتشاف الوظيفة المنجية للذكاء والإرادة والكلام فحسب، وهو أمر واضح ثابت فى الأديان كافة، بل إنه قد جعل منها منطلقًا فى التوحيد السامى لمنظور الخلاص والنجاة. ويتماهى الذكاء مع محتواه المخلِّص، وهو ليس إلا معرفة الوحدانية أو المطلق والخضوع لكل ما يترتب على ذلك، والإرادة على المنوال ذاته هى 'الإسلام'، وبتعبير آخر إنه التسليم للمشيئة الربانية أو المطلق حيال وجودنا الأرضى وإمكاناتنا الروحية، وحيال الإنسان بما هو وبمعناه الجمعى من ناحية أخرى. والكلام تواصل مع الله تعالى بالضرورة فى الصلاة والذكر. ومن هذه الزاوية فإن الإسلام لا يذكِّر الإنسان بما عليه أن يعرف ويعمل ويقول، بل بماهية الذكاء والإرادة والكلام. ولا يُضيف

الوحى عناصر جديدة بل يكشف عن الطبيعة الأصولية للوعاء القابل.

ويمكن التعبير عن ذلك أيضا كما يلى، لو أن الإنسان قد صُنِعَ على صورة الرب وتميَّزَ عن باقى المخلوقات بموهبة الذكاء المتعالى والإرادة الحرة والكلام، فإن الإسلام هو دين اليقين والتوازن والصلاة على الترتيب، وهكذا نلتقى بالثالوث التراثى فى الإسلام 'الإيمان والإسلام والإحسان'. ومن وجهة النظر الميتافيزيقية فإن الإيمان هو اليقين بالمطلق وبارتباط كل شيء به، والإسلام هو التوازن بمنظور المطلق والغاية الأسمى، والإحسان هو ما يُؤدى بسابقيه إلى جوهرهما بسر الكلم المقدس، وبمدى ما يكون هذا الكلم معبر عن الذكاء والإرادة. ودور شبهنا بالرب فى الإسلام الأصولى قبل الثيولوجى أكثر وضوحًا، بموجب أن مذهب الإسلام يُؤكد على تنزيه الله عزَّ وجلَّ وتعاليه عن كل شبه، ويستنكف من التشاكلات التى تصاغ لصالح الإنسان، وهكذا لا يعتمد الإسلام صراحة وعمومًا على صورة الإنسان شبه الربانية، رغم أن القرآن قال ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ الحجر ٢٩، ص ٧٢ كما قال ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ﴾ البقرة ٣٤ كتلميح للشبه الإنسانى بالمولى عزوجل.

***

وتقوم العقيدة الإسلامية على عبارتين «لا إله إلا الله» أو الحقيقة أو المطلق، و»محمد رسول الله» أى الوسيط والتجلى والرمز، وهما شهادتا الإيمان.

ونحن هنا فى حضرة يقينين فى مستويين من الحقيقة هما المطلق والنسبى، أو هما السبب والنتيجة، أو هما الله تعالى والعالم، فالإسلام دين اليقين والاتزان، مثلما أن المسيحية دين المحبة والفداء. ولا نعنى بذلك أن لكل دين نطاقًا من الاحتكار، بل إن كلًّا منهما يُمثل جانبًا أو آخر من حقيقة واحدة، فالإسلام يسعى إلى زرع اليقين، وإيمانه التوحيدى يتجلى واضحًا دون أن يُنكر الأسرار[١]، ويقوم اليقين على يقينين مبدئيين، أحدهما يتعلق بالمبدإ، وهو الوجود وما وراء الوجود، ويتعلق الآخر بالتجلى الصورى وفوق الصورى، ولذا كان يتعلق بالله سبحانه من ناحية، وهو Godhead بالمعنى الذى استخدمه إيكهارت، ومن ناحية أخرى بالأرض والسماء. وأول هذين اليقينين أن 'الله هو الموجود وحده'، والثانى هو أن 'وجود كل شيء يعتمد عليه سبحانه'[٢]، وبكلمات أخرى 'لا حق إلا المطلق'، فيرتبط العالم بالله سبحانه أو

١ السر هو اللانهائية الباطنة لليقين، ولذا لا يمكن لليقين أن يحيط بالسر.

٢ عبر القرآن عن هذه العلاقات فى الآية الكريمة ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾ البقرة ١٥٦، وفى البسملة ﴿بسم الله الرحمن الرحيم﴾، واللتان تعبران أيضًا عن تعلق كل شيء بالمبدإ.

يرتبط النسبي بالمطلق من حيث السبب والغاية كلاهما، وتعني كلمة 'رسول' في الشهادة الثانية إذن سببية تتعلق بالعالم وغائية تتعلق بالإنسان[٣].

وتنطوي في الشهادة الأولى الحقائق الميتافيزيقية كافة وتنطوي في الثانية كل الحقائق الأخروية. ويمكن القول كذلك إن الشهادة الأولى هي صيغة 'التنزيه' والثانية هي صيغة 'التشبيه'، ففي الشهادة الأولى كلمة 'إله' بمعنى الربوبية السائد الذي يدل على زيف العالم وأن 'الله' فحسب هو الحقيقة، وكلمة 'محمد' في الشهادة الثانية تدل على العالم بقدر حقيقيته، فلا يُمكن لحقيقة أن تكون خارج 'الله' سبحانه وتعالى، فكل شيء 'هو' بمعنى ما، وتحقيق الشهادة الأولى يجعل المرء واعيًا تمامًا[٤] بأن المبدأ فحسب هو الحقيقة، وأن العالم الذي 'يوجد' على مستواه 'لا يُوجد' على الحقيقة، أي على مستوى الوعي بالغيب المطلق. وتحقيق الشهادة الثانية يعني أولاً[٥] الوعي بأن الوجود أو التجلي 'ليس غير' المبدإ، حيث إن كل ما يملك من حقيقة مستعار من 'الموجود' الواحد،

٣ أو أن الأصل والسبب في كلمة 'رسول' والحمد والغاية في كلمة 'محمد'، وقد 'تنزّلت' الرسالة في 'ليلة القدر'، ويصور 'عروج' الرسول إلى السماء مصير الإنسان بما هو.

٤ ذلك أن الشهادة الأولى تنطوي على الثانية في مقام علوي.

٥ تعني 'أول الأمر' في هذه الحالة أن الشهادة الثانية تصبح في نهاية المطاف كلمة الرب مثل الأولى، وتحقق المعرفة ذاتها بموجب وحدانية الجوهر في الأسماء الحسنى.

أى إنه لا يملك إلا أن يكون ربانيًا، وتحقق الشهادة على هذا المنوال يعنى رؤية الله سبحانه وتعالى فى كل أين ورؤية كل شىء فيه جل جلاله. وقد قال المسيح عليه السلام «من رآنى فقد رأى الآب»، وقال الرسول عليه الصلاة والسلام عن رؤيته فى الأحلام «مَنْ رَآنِي فَقَدْ رَأَى الْحَقَّ»، فكل شىء هو 'الرسول' من ناحية كمال وجوده ومن ناحية كمال صيغة تعبيره.[٦]

ولو كان الإسلام يسعى إلى تعليمنا أنه ليس هناك إلا إله واحد فحسب لافتقد قوة إقناعه، التى تتأتى من أنه يُعلِّمُ حقيقة المطلق ومن اعتماد كل شىء عليه فهو دين المطلق، فى حين كانت المسيحية دين المحبة والمعجزات، لكن المحبة والمعجزات تتعلق بالمطلق ولا تعبر عن شىء آخر إلا عن السلوك الذى يخو إليه فى علاقته بنا.

***

ولو تعمقنا فى بواطن الأمور فلا مناص من أن نرى السبب الأساسى فى سوء الفهم المتبادل بين المسلمين والمسيحيين بغض النظر عن أمور العقيدة، ألا وهو أن المسيحى دائمًا ما يرى أمامه إرادته التى هى ذاته، فلا يُدرك إلا فضاءً

٦ وقد تحدث دارس إسبانى عن ابن عربى باعتباره 'الإسلام مُنَصَّرًا Islam Cristianizado'، ومعنى ذلك أنه غفل عن أن مذهب الشيخ الأكبر كان محمديًا بشكل جوهرى، وكان على الأخص تفسيرًا للرسالة المحمدية بالمعنى الفيدانتى «كل شىء حق آتما».

دينيًّا غير محدد يستطيع الخوض فيه وتفعيل إيمانه وحميَّته بما يتصوره، ويرى في الإسلام تباينًا في منظومته 'الظاهرية' وتجاوزه الواضح للتعاليم المسيحية مما يبدو له ضحالة تتأهب لكل أنواع التنازلات وتعجز عن التحليق في الأعالي، وتبدو الفضائل الإسلامية عنده مصطنعة فارغة نظريًّا، ويجهل كل ما يتعلق بتطبيقها. ومنظور المسلم مختلف تمامًا، فهو دائمًا ما يرى أمامه ذكاءه الذي اختار الواحد الأحد في منظومة من القنوات المقدرة ربانيًّا لتوازن حياة الإرادة بعيدًا عن أن تكون الإرادة غاية بذاتها كما يفترض المسيحي، الذي اعتاد على ما يقرب من المثالية القصرية للإرادة. ورؤية المسلم في نهاية المطاف أساس للركون إلى تأمل للدائم عزَّ وجلَّ يُضفي سلامًا وسكينةً بعيدًا عن شكوك الأنا وأنوائها. ونقول اختصارًا إن سلوك التوازن الذي يسعى إليه الإسلام يبدو عند المسيحي كما لو كان ضحالة محسوبة عاجزة عن تصور ما يفوق الطبيعة، وتصبح المثالية التعبدية للمسيحي أكثر عرضة لسوء تفسير المسلم الذي يراها فردية لا تحترم الموهبة الربانية للذكاء. ولو قيل إن المسلم العادي لا يشغل باله بالتأمل، فذلك مردود عليه بأن المسيحي العادي لا يشغل باله بالفداء، وسوف يقرُّ في أعماق كل مسيحي وازع على الفداء لن يتحقق على الأرجح، وكذلك كل مسلم له غاية في الإيمان وميل إلى التأمل الذي لن

يصل إلى قلبه فى أغلب الأحيان. وبعيدًا عن ذلك قد يُقال إن الأسرارية المسيحية والإسلامية رغم اختلافهما النمطى تتشاكلان بدرجة مدهشة تدفع إلى استنتاج وجود اقتباسات أحادية أو تبادلية. ونجيب عن ذلك أنه لو افترضنا أن منطلق الأسرارية الصوفية هو ذاته منطلق الأسرارية المسيحية فلماذا احتمل الصوفية البقاء مسلمين؟ والحقيقة أنهم كانوا أولياء بدينهم وليس رغمًا عنه وليسوا مسيحيين متنكرين، فلم يحقق أولياء مثل الحلاج أو ابن عربى إلا إمكانيات الإسلام إلى أقصى حدٍّ ممكن كما فعل أسلافهم العظام. ورغم غياب ظواهر بعينها، مثل الرهبنة كمؤسسة اجتماعية، فى الإسلام إلا أنه يُعلى من شأن الفقرِ والصوم والخلوةِ والصمت، وينطوى على كل منطلقات التنسك التأملى.

وحين يسمع المسيحى كلمة 'حقيقة' يُبادر إلى واقع أن «الكلمة صارت جسدا»، وحين يسمعها المسلم يُبادر إلى التفكير فى أنه لا إله إلا الله، وسوف يُفسرها بحسب مقامه فى المعرفة سواء أكان حرفيًا أم ميتافيزيقيًا. وتقوم المسيحية على 'حادث' فى حين يقوم الإسلام على 'وجود' الأمور وطبيعتها، وما يبدو للمسيحى حقيقة فريدة فى الوحى يراه المسلم إيقاعًا لتجليات المبدإ. ولو كانت 'الحقيقة' عند المسيحى قد سمحت بأن تُصلَبَ فإن الصلب عند المسلم برهان على أنها ليست

’الحقيقة‘، والرفض الإسلامى لصورة الصليب طريقة للتعبير عن هذا الأمر. واللاتاريخية الإسلامية التى تشاكل الأفلاطونية والغنوصية هى ذروة هذا الرفض، وهو ما يبدو عند بعضهم ظاهرى الجذور وعند آخرين طعنًا فى المقاصد.[٧]

وحتى السقوط وليس التجسد فحسب ’حدث‘ فريد يُعَدُّ قادرا على تحديد ’وجود‘ الإنسان بشكل إجمالى. أما الإسلام فيرى أن سقوط آدم ليس إلا تجليًا جوهريًّا للشر ولكنه لا يعنى أن الشر يملك تحديد الطبيعة الحقة للإنسان، حيث إن الإنسان لا يملك أن يُضيِّعَ شبهه بالرب. ويبدو فى المسيحية أولوية ’الفعل‘ الربانى على ’الوجود‘ الربانى، وبمعنى أن ’الفعل‘ ينعكس على تعريف الله تنزَّه وتعالى، وقد تبدو هذه الطريقة فى النظر إلى الأمور متعجلة إلا أن فيها تمايزًا دقيقًا لا يُمكن تجاهله عندما نقارن بين اللاهوتين المذكورين.

ويتخذ الإسلام موقفًا محافظًا ليس حيال المعجزات بل حيال الفرضيات المبدئية لليهودية المسيحية عموما والمسيحية على وجه الخصوص فيما يتعلق بالمعجزات، والذى يُفسره رجحان قطب ’الذكاء‘ على قطب ’الوجود‘، إذ يقوم المنظور

٧ مثل أبى حاتم الذى اقتبس منه ماسينيون فى كتابه Le Christ Dans Les Evangiles Selon Al-Ghazali.

الإسلامى على ما كان ثابتًا روحيًا، وعلى الإحساس بالمطلق بما يتسق وطبيعة الإنسان الذى على صورة الرب من حيث ذكاؤه فى هذه الحالة، وليس كإرادة تنتظر إغراءً ملائمًا سواء أكان طيبًا أم خبيثًا، أى بموجب معجزة أو فتنة. ولكن الإسلام آخر أديان الوحى العظمى لا يقوم على المعجزات رغم أنه يقبل بها وإلا ما صار دينًا، وكذلك لأن المسيخ الدجال سوف «يدهش الناس بأعاجيبه»[٨]. ويتقدم اليقين الروحى نقيضًا 'للانقلاب' الإعجازى فى رداء إيمان موحد وحاسة ثاقبة بالمطلق، وهو عنصر لا يملك الشيطان له مسًّا، فقد يملك تقليد معجزة ولكن بما لا يُناقض الثوابت العقلية المُلهَمة، ويملك أن يُقلد ظاهرة ولكن ليس الروح القدس، إلا فى حال أولئك الذين يريدون أن يَنخَدِعوا ولا خلاق لهم بالحق ولا المقدس.

وقد أشرنا سلفًا إلى الطبيعة اللاتاريخية للمنظور الإسلامى، وهى طبيعة لا تفسر مقاصده فحسب فى أن يكون تكرارًا لحقيقة لا زمنية أو مرحلة من إيقاع لا اسم له، أى 'إصلاح'[٩]، كما تفسر الفكرة الإسلامية فى الخلق المستمر،

٨ وقد يحق لكاتب كاثوليكى من نهاية القرن التاسع عشر أن يقول «إن ما نحتاج إليه هو الوقائع الملموسة»، ولا يحق للمسلم أن يدفع بالأمر نفسه، فالإسلام يعتبر مثل هذا القول بمثابة الكفر أو الدعوة إلى الشيطان أو إلى المسيخ الدجال.

٩ والإصلاح المقصود بالمعنى الأرثوذكسى والتراثى الأصلى وحتى بمعناه المنقول،

ولو لم يكن الله تعالى خالقه فى كل لحظة لدرس العالم وانتهى، وحيث إن الله تعالى خالق على الدوام فإنه يتدخل بخلقه لكل ظاهرة وُجِدَت، وليس هناك ' غايات ثانوية' غيره سبحانه ولا مبادئ وسيطة ولا قوانين طبيعية تقطع الطريق بين الله تعالى والوقائع الكونية، ذلك فيما عدا رجل مفوض من الله تعالى لإمامة الأرض ويحتكم على مواهب معجزة هى الذكاء والحرية، ولكن حتى تلك المواهب لا تفلت من الحتمية الربانية، فالإنسان يختار بحريته ما شاءه الله تعالى ويختار بكامل حريته لأن الله تعالى شاء أن يكون الأمر على هذا المنحى، وهو تنزه وتعالى لن يتوانى عن تجلى حريته المطلقة فى مستوى العرضية. ولذا كانت حريتنا حقيقية تتزامن معها حقيقة وهمية مثل النسبية التى تنبثق الحقيقة عنها انعكاسًا لواجب الوجود.

وربما يُمكن تبين الاختلاف الأصولى بين المسيحية والإسلام فيما يكره كل منهما، فالمسيحى يكره أولاً إنكار ربوبية المسيح والكنيسة، ثم يكره ثانيًا الأخلاقيات التى تقل تنسكًا عن أخلاقياته هو نفسه، ناهيك عن الزنا. أما المسلم فيكره إنكار الله تعالى والإسلام، ذلك أن الأحدية العلية ومطلقيتها وتعاليها تبدو له حقائق جليلة باهرة الثبوت،

فالوحى الحق تلقائى بالضرورة ولا يأتى إلا من عند الله سبحانه وتعالى وأيًا كانت مظاهره.

كما أن الشريعة عنده هى المشيئة الربانية وفيضها المنطق، ويظهر هنا على الخصوص كل الاختلاف بينهما، والمشيئة لا تتفق بالضرورة مع ما يتعلق بالفداء حتى إنها أحيانا ما توفِّقُ بين النافع والمناسب، وسوف يقول المسلم «الخيرة فيما اختاره الله سبحانه وتعالى» ولن يقول «إن الله تعالى يريد الشقاء». والمسيحى على رأى المسلم منطقيًا، إلا أن حساسيته وخياله يسوقاه نحو الصيغة الثانية. والمشيئة الربانية فى المناخ الإسلامى لا تأبه ابتداءً للفداء والشقاء كعهد بمحبته سبحانه، بل بنشر الذكاء الربانى الصادر عن 'روحه' جل جلاله، وقد تحدد الذكاء بالصمدية حتى إنه ينطوى على وجودنا ذاته، وما غير ذلك 'نفاق' حيث إن من يعرف حقًّا لا بد أن يكون له فعلا. والحق أن 'يُسْرَ' الإسلام الواضح يتوجه نحو التوازن الذى قِوامه المجاهدة 'الرأسية' فى التأمل والغنوص. وبمعنى أن يكون علينا أن نفعل نقيض ما يفعل الله تعالى، وأن نتصرف مثله عزَّ وجلَّ فى آن واحد، ذلك أننا على صورته بموجب وجودنا فى رحاب وجوده سبحانه، ونحن نناقضه عز شأنه بوجودنا الذى ننفصل فيه عنه، فإذا كان الله محبة فنحن نحب لأننا على صورته من ناحية، ومن ناحية أخرى فنحن غير ما هو جل جلاله الحكم المنتقم، ولكن حيث إن هذه المواقف دومًا ما تكون تقريبية لزم أن

تختلف الأخلاق، وفينا متسع على الدوام لحب آثم وانتقام عادل من حيث المبدأ على الأقل. وهنا لا يزيد الأمر عن شَكلَةٍ أو فَصلَةٍ في جملة مفيدة، فالاختيار يعتمد على منظور منزَّهٍ غير تعسفي وإلا لم يكن منظورًا، ولكن يجب أن يكون منظورًا يتسق مع طبيعة الأمور أو مع جانب بعينه من تلك الطبيعة.

***

وتقوم سائر المواقف السابق ذكرها على العقائد أو بالحرى على المنظور الميتافيزيقي الذى تعبر عنه، أى على 'منظور بعينه' من حيث الذات أو 'جانب بعينه' من حيث الموضوع. وترى المسيحية كدين يقوم على ظاهرة أرضية، وليس المسيح عليه السلام أرضيًا بذاته ولكن بقدر ما يتحرك فى الزمن والمكان، وقد اضطرت المسيحية نتيجة ذلك إلى أن تحقن النسبية فى المطلق، أو هى تنظر إلى المطلق فى مستوى نسبي هو التثليث[١٠]، وحيث إن 'نسبيًا' بعينه قد اتخذ على أنه مطلق فلا بد أن يكون فى المطلق شيء من النسبي، وحيث إن التجسد حقيقة تنتمى إلى الرحمة الربانية أو المحبة فإن الله

١٠ والحديث عن التمايز حديث عن النسبية. ويبرهن اصطلاح 'العلاقات التثليثية' على أن المنظور المتخَذ يقوم على المستوى الميتافيزيقى الذى يناسب 'البهاكتا' بشكل ربانى وجوهرى، ويذهب الغنوص إلى ما وراء ذلك المستوى فى قصره المطلقية على واجب الوجود، أو على الآب حينما يُنظر إلى التثليث بشكل 'رأسى'، حيث يناظر الابن 'الوجود' وهو أول نسبية 'فى المطلق' وتناظر الروح القدس الفعل الربانى.

تعالى لا بد أن يُنظَرَ إليه من جانب المحبة وينظَرَ إلى الإنسان من جانب الإرادة والانفعال، كما أن الطريق الروحى لا بد أن ينتمى إلى المحبة. ويتصل التوكيد المسيحى للإرادة بمفهوم المطلق، وهذا المفهوم بدوره يبدو وقد صاغته 'تاريخية' الرب لو جاز التعبير.

وكذلك لو كان الإسلام يقوم على مطلقية الله تعالى فهو ملزم بواقع صورته أن يكون عقائدية سامية[11] تستبعد أى دنيوية عن المطلق، ولذا لزم أن يُنكر ربوبية المسيح عليه السلام، ولكنه ليس ملزمًا بإنكار وجود النسبية فى المطلق فهو حتمًا يُسلم بالأسماء الحسنى، وإلا كان ملزمًا بإنكار الربوبية بكليتها وإنكار إمكانية التواصل بين الله تعالى والعالم، ولكن عليه أن يُنكر أى تشخص ربانى مباشر خارج المبدإ الأوحد. وقد كان الصوفيون من أوائل الذين عرفوا أنه لا يقوم شىء خارج الحقيقة العلية، فالقول بأن الوحدانية تجب كل شىء يربو إلى القول بأنها تنطوى على كل شىء من منظور حقيقية العالم، إلا أن هذه الحقيقة لا تقبل أية صيغة عقائدية رغم أن الشهادة الأولى «لا إله إلا الله» تنطوى عليها منطقيًا.

وحينما يُؤكد القرآن على أن المسيح عليه السلام ليس إلهًا

[11] وتميز العقائدية بواقع أنها تعزو أفقًا مطلقًا بمعنى قصرى على منظور مخصوص. والميتافيزيقا البحتة تحل كافة التناقضات الاسمية فى اندماجها جميعا فى الحق الكلى، وهو أمر يختلف عن تسوية التناقضات الحقيقية بإنكار وجودها.

فإنه يعنى أنه ليس 'إلهًا' غير الله تعالى، أو أنه ليس إلهًا مثل المسيح الأرضى[١٢]، وحينما يُنكر عقيدة الثالوث فإنه يعنى أنه ليس هناك تثليث فى الله تعالى بما هو، أى فى المطلق الذى فيما وراء كل التمايزات. وأخيرا حينما يبدو القرآن منكرًا لقتل المسيح عليه السلام فإن ذلك يعنى انتصار المسيح على الموت فى حين يعتقد اليهود أنهم قد قتلوا جوهره ذاته[١٣]، وهنا تفوق حقيقة الرمز حقيقة الواقعة، بمعنى أن الإنكار الروحى يتخذ شكل الإنكار المادى[١٤]. ولكن الأمر يبدو من زاوية أخرى كما لو كان الإنكار الظاهر للإسلام يمحو طريق

١٢ والمسيحية ترى أن طبيعة الإنسان ليست طبيعة الرب، وإذا أصرَّ الإسلام على العكس فذلك راجع إلى زاوية منظوره الخاصة.

١٣ ويقول القرآن الحكيم ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُواْ فِي سَبِيلِ اللّهِ أَمْوَاتاً بَلْ أَحْيَاء عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ آل عمران ١٦٩ راجع أيضا كتابنا 'العرفان حكمة ربانية'، تراث واحد، باب 'حاسة المطلق فى الأديان'.

١٤ وتنطبق الملاحظة ذاتها على المسيحية عندما تنفى عن السماء قبول أولياء العهد القديم بمن فيهم إدريس وإبراهيم وموسى وإلياس عليهم السلام حتى ينزل المسيح إلى الجحيم ليخلِّصهم، إلا أن المسيح قبل نزوله يَمْثُلُ بين موسى وإلياس فى نور 'تحولات المسيح'، وبشكل غير مباشر فى مثال 'حضن إبراهيم'، وهذه الحقائق قابلة لتفسيرات عدة، لكن المفاهيم المسيحية لا تتقابس مع التراث اليهودى. ولا يبررها إلا رمزيتها الروحية، أى حقيقتها، فالخلاص يتأتى بالضرورة على يد اللوجوس، إلا أنه يتجلى على الزمن بصور مخصوصة رغم أنه فيما وراء حدود الزمن وشروطه. ولنذكر كذلك التناقض الظاهر بين يوحنا المعمدان وهو ينكر أنه إلياس والمسيح وهو يقول العكس، وقد انفثأ ذلك التناقض فى الاختلاف بين العلاقات محل الاعتبار بين دين وآخر، وقد كان يمكن الاستفادة منها إلى أقصى حد لو قيل «إن الله تعالى لا يناقض ذاته العلية».

المسيح من حيث تراه المسيحية، ومن المنطق أن يفعل ذلك بموجب أن طريق الإسلام مختلف، ولا حاجة به إلى ادعاء وسائل البركة المسيحية.

ومن الثابت أن أية مرجعية عقلانية لن تفيد على مستوى الحق الكلى الذى ينطوى على كل احتمالات زوايا النظر، ولذا كان من الغرور الدفع ببطلان عقيدة يعتقدها دين آخر فى أن الخطأ الذى يُنكره العقل لا يملك أن يكون صوابا على مستوى آخر، فذلك يعنى نسيان أن العقل المادى يعمل بشكل غير مباشر أو بالانعكاس، وأن مسلماته غير مؤهلة لكى تتجاوز العقل المُلهَم الخالص. وهو صورى بطبيعته وصورى فى عملياته، ويبدأ من التخثرات وإعدام البدائل، أو يلجأ إلى الحقائق الجزئية. وهو يختلف عن العقل المُلهَم الخالص اللاصورى وعن نوره الغامر وحقيقيته، التى تستقى العصمة والصلاحية من العقل الخالص نفسه، وتماس مع الجوهر بالاستقراء لا بالرؤية المباشرة، ولا غنى عنها للصياغة اللفظية ولكنها لا تشتبك مع المعرفة المباشرة.

ويمر خط التماس فى المسيحية بين النسبى والمطلق بالمسيح ذاته، أما الإسلام فيفصل بين الله تعالى والعالم، أو حتى بين الصفات والذات فى الجوانية، وهو اختلاف تفسره حقيقة أن البرانية عليها أن تنطلق من النسبى فى حين أن الجوانية

تنطلق من المطلق، والذى تضفى عليه أشد المعانى انضباطًا. ويقال فى الصوفية أيضا إن الصفات الربانية الحسنى هى مصوغة على هذا المنوال حسب المنظور الدنيوى فحسب ولكنها لا تتميز بذاتها وتستعصى على التعبير، فلا يملك المرء القول عن الله تعالى إنه 'رحيم' أو 'منتقم' بمعنى مطلق، ناهيك عن أنه رحيم 'قبل' أن يكون منتقمًا. أما عن أسماء الذات مثل 'القدوس' و'الحكيم' فهى تحقق فى التمايزات التى تتعلق بعقلنا المميز، ولكنها لا تفتقد شيئًا من معناها ولا وجودها بموجب حقيقتها اللانهائية بل يصح العكس.

والقول بأن منظور الإسلام ممكن هو بمثابة القول بأنه ضرورى ولا يملك إلا أن يُوجد، وهو لازم بموجب نوعية الوعاء الإنسانى القابل ربانيًا، ووجهات النظر المختلفة بما هى تخلو من الصبغة المطلقة، فالحق واحد عند الله سبحانه وتعالى بينما كانت اختلافاتها نسبية، وتجد القيم التى فى أحدها فى الآخر بشكل ما. فليست المسيحية دين 'دفء' المحبة العاطفية والفداء فحسب، بل يتأطر بداخلها مسيحية 'النور' والغنوص والتأمل الصرف و'السلام'، وكذلك الحال فى الإسلام 'الجاف' شرعيًا وميتافيزيقيًا يتأطر فيه إسلام 'رطب'[١٥] ينشغل بالجمال والحب والفداء، وهذا

١٥ وقد استخدم الاصطلاحان هنا بمعنيها الخيميائى.

أمر محتوم لأن الوحدانية ليست مقصورة على الحق بل تنسحب كذلك على الإنسان، ولا شك أنها ستكون نسبية حيثما كان اختلاف، إلا أنها كافية حتى تسمح لنا أو تفرض علينا التبادلية المقصودة، أو هى انتشار الروحانية فى عالم الإنسان.

***

ولا بد من التَّماس هنا مع الأخلاقية الإسلامية، فلو ابتغينا فهم تناقضات ظاهرية بعينها فى الأخلاقية فلا بد من اعتبار واقع أن الإسلام يُميز بين الإنسان بما هو والإنسان الجمعى فى جماعة بعينها، الذى يبدو مخلوقًا جديدًا خاضعًا لقانون الاختيار الطبيعى بدرجة ما ولكن ليس أبعد من ذلك. وهذا للقول بأن الإسلام يضع كل شيء فى موضعه الصحيح ويعالجه بما يتفق وطبيعته الخاصة، فهو لا يرى الإنسان الجمعى فى المنظور الشائه لمثالية أسرارية لا تنطبق على واقع الحال، بل باعتبار القوانين الطبيعية التى تحكم كل مقام فى حدود شرَّعها الله سبحانه لكل منها. والإسلام هو منظور اليقين وطبيعة الأمور أكثر من كونه دين معجزات وارتجالات مثالية. وإذ قلنا ذلك فلا نقصد به تلويحًا غير مباشر لانتقاد المسيحية، التى هى الأخرى ما يجب أن تكون عليه، ولكن

حتى نتبين مقاصد المنظور الإسلامى ومبرراته[16].

ولو كان هناك تفاصل واضح فى الإسلام بين الإنسان بما هو[17] والإنسان الجمعى، إلا أن الحقيقتين مترابطتان فى عمقهما بافتراض أن الجماعة هى جانب من جوانب الإنسان، فليس هناك من ولد بلا أسرة، والمجتمع هو مجموع أفراده. ويتبع ذلك الاعتماد المتبادل بحيث لا يُصنع شىء إلا باعتبار صالح المجتمع، مثل مبدإ 'العشور' الذى يُعفى منه الفقراء والمجاهدون، والذى له قيمة روحية عند الفرد والعكس، وهذا الارتباط العكسى حقيق لأن الفرد يتقدم على المجتمع، فكل الناس من نسل آدم وليس آدم من نسل الناس.

ويفسر ما قيل توًّا لماذا لا يترك المسلم الشعائر البرانية شأن البوذى والهندوسى باتباع طريق روحى يُعوِّض عنها، أو لأنه قد بلغ مقامًا روحيًا يُمكن أن يُعَوِّضها[18]، وقد لا يحتاج

١٦ ولو نحن بدأنا من فكرة أن الجوانية تضع فى اعتبارها أولًا وجود الأشياء لا مصائرها ولا هى موقفنا حيال إرادتنا، ومن هنا يعتبر الغنوصى المسيحى أن المسيح عليه السلام هو وجود الأشياء، ﴿فى البدء كان الكلمة وكان الكلمة عند الله وكان الكلمة الله، هذا كان فى البدء عند الله، كل شىء به كان وبغيره لم يكن شىء مما كان﴾ يوحنا ١: ٣، وسلام المسيح من هذا المنظور يعنى استكانة العقل المُلهَم إلى 'الموجود' فحسب.

١٧ ونحن لا نقول 'الإنسان الفرد' حيث يكون ذلك تعريفًا له بموجب الجماعة لا بدءًا من الله تعالى، والتمايز الذى قصدناه ليس قائمًا بين إنسان بعينه وحشد إنسانى ولكنه قائم بين شخص إنسان ومجتمع.

١٨ ومبدأ هذا الترك للشعائر الجماعية معروف، وأحيانًا ما يتحقق وإلا ما تصدى ابن حنبل للصوفية لاستغراقهم فى التأملات على حساب فرض الصلاة، وينتهون إلى ادعاء

ولى بعينه إلى الصلاة الشرعية حين يجد ذاته غارقا فى حال 'نشوة' الصلاة[19] ولكنه يستمر فى صلاته حتى يُصلى مع الكافة ولهم كى يُصلى فى صلاته الجميع. وهو فى هذا الحال تجسيد 'لجسد أسرارى' ينطوى عليه أى مجتمع مؤمن، أو هو من منظور آخر يُجسد الشريعة والتراث والصلاة بما هى، وما دام كان إنسانا اجتماعيًا فعليه أن يعظ بمثاله، وما دام كان فردًا فإنه يسمح للإنسانى بالتحقق والتجدد من خلاله بمعنى

تحرير نفوسهم من فروض الشريعة، والحق أن هناك فارقًا بين 'السالكين' و'المجاذيب'، فالسالكون يشكلون السواد الأعظم الذى يطيع الشريعة، فى حين أن المجاذيب يستغنون عنها ولا لوم عليهم لاعتبارهم أنصاف مجانين ويستحقون الرثاء، وأحيانًا ما يُشعرون بالمخافة أو حتى بالجلال. وبين الصوفيين فى أندونيسيا حالات ليست نادرة من ترك الشعائر إلى صلاة القلب والوعى بالأحدية الربانية اللتين قدَّروهما بمثابة صلاة كلية تغنى من الصلوات الشرعية، ومن المعلوم أن المعرفة الأسمى تستبعد 'الشرك' فى الشعائر، فالمطلق لا ثنائية فيه. ويبدو أن فى الإسلام انقسامًا ظاهريًا بين الصوفية القابلة Nomian والصوفية الرافضة Antinomian بعيدًا عن التمايز بين السالكين والمجاذيب، فالأولى تمسك بالشريعة بموجب الرمزية وبفضل مناسبتها الاجتماعية، والثانية تنفصل عن الشريعة بموجب أولوية القلب والمعرفة المباشرة، ويقول جلال الدين الرومى فى المثنوى «إن محبى الشعائر هم مرتبة والمشتعلة قلوبهم بالحب مرتبة أخرى»، وهى مقولة تخاطب الصوفيين فحسب كما يتبين من إشارته إلى 'عين اليقين'، ولا يدفع بأية اقتراحات ولا بدائل منظومية كما تثبت حياة جلال الدين الرومى ذاته، ولا يملك أى 'فكر حر' أن يستنبط منها ما يعينه، وأخيرًا نورد ما قاله الجنيد الذى كان يعتقد أن الموحد عليه أن يراعى 'الصحو' ويحفظ نفسه من 'السكر' و'الفجور'.

١٩ ويقول القرآن الكريم ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى﴾ وهو أمر قد يُفهم من منظور إيجابى علوى، وهو أن الصوفى الذى يبلغ مقام الرضوان أو حتى مقام الذكر الذى يكافئ مقام التسبيح 'جابا' فى الهندوسية، وباعتبار صلاته الصامتة مثل 'الخمر'، فإنه يأنف عن الصلاة الجماعية من حيث المبدأ، فالاهتمام الغامر فى الإسلام بالتوازن والتعاضد يميل بالتوازن إلى الاتجاه الآخر.

ما.

وتعنى الشفافية الميتافيزيقية والتأمل الذى يستجيب لها أن الجماع يُمكن أن يكون ذا صبغة إحسانية فى إطار الشرعية التراثية التى تتغيا التوازن الاجتماعى والنفسى بما يُبرهن عليه وجود هذا الإطار. أى إن المتعة ليست وحدها ما يهمُّ، ناهيك عن الحفاظ على النوع، فالجماع أيضا له محتوى إيجابى فى رمزيته الموضوعية المعيشة. وأساس الأخلاقيات الإسلامية يكمن على الدوام فى الحقيقة البيولوجية وليس مقصورًا على المثالية التى على عكس طبيعة الإمكانات الجمعية والحق الذى لا يُنكر للقوانين الطبيعية. ولكن هذه الحقيقة التى تشكل أساس حياتنا الحيوانية والجمعية لا تحتكم على أمر مطلق، حيث إننا جميعا كائنات شِبْه سماويَّة، ويمكن دائمًا أن تُحَيَّدَ على مستوى حريتنا الشخصية، ولكنها لا يُمكن أن تمحى على مستوى وجودنا الاجتماعى[٢٠]. وقل مثل ذلك بالتشاكل عن الطعام فيما يتعلق باستحقاقه الثواب فحسب، فالنهم فى جميع الأديان خطيئة، ولكن الأكل فى الإسلام بقدر قيام الأَوَد والشكر ليس خطيئة بل عمل صالح مثاب. وليس

٢٠ وقد تجاهل كثير من أولياء الهنود نظام الطبقات ولكن لم يحلم أحد منهم بإلغائه، وأما عن مسألة وجود أخلاقيتين واحدة للأفراد والثانية للدولة، فإننا نجيب بالإيجاب مع التحفظ على أن واحدهما قد يمتد إلى مجال الآخر بحسب الأحوال الظاهرة أو الباطنة، ولا يمكن تحت أى ظروف أن تكون نية 'عدم اعتراض الشر' موالسة وخيانة وانتحارًا.

التشاكل تامًا، فقد حُبِّبَ إلى الرسول صلى الله عليه وسلم 'النساء' وليس 'الطعام'، ويتصل حب النساء هنا بالشرف والكرم، ناهيك عن رمزيته التأملية التى تذهب إلى أبعد من ذلك كثيرًا.

وكثيرا ما انصب اللوم على الإسلام بدعوى أنه شق طريقه بالسيف، وما غفلوا عنه أولاً أن الاقتناع قام بدور فى انتشار الإسلام يفوق دور حروبه التوسعية، وثانيًا أن الوثنيين والكفار فحسب هم من أُجبروا على اعتناق الدين الجديد[٢١]، وثالثًا أن الله تعالى فى العهد القديم ليس بمحارب أقل منه فى القرآن الحكيم، بل إن العكس صحيح، ورابعًا أن المسيحية قد لجأت إلى السيف منذ ظهور قسطنطين فى المشهد المسيحى. والسؤال هنا هل يُمكن أن تكون القوة وسيلة غايتها إثبات حقيقة كبرى والتبشير بها؟ لا شك أن الجواب سيكون بالإيجاب حيث إن التجارب برهنت على ضرورة الشدة أحيانًا حيال اللامسئولين من الناس لصالحهم، وحيث إن هذه الإمكانية قد وجِدَت فلن تتوانى عن التجلى فى الأحوال المناسبة[٢٢]، تمامًا كما هو حال الإمكانية النقيضة

٢١ وقد كفَّ هذا النزوع عن العمل فى وسط الهندوسية على نطاق واسع، على الأقل بعد أن أدرك المسلمون أن الهندوسية ليست عبادة أوثان على شاكلة الوثنية العربية، ولذا أضافوهم إلى مرتبة 'أهل الكتاب' من تراث التوحيد الغربى السامى.

٢٢ وقد كان عنف المسيح عليه السلام مع الصيارفة فى المعبد برهان على أن هذا

للانتصار بقوة الحق ذاته، والطبيعة الجوانية أو البرانية للأشياء هى التى تحدد الاختيار بين الإمكانيتين. فالغاية تُقَدِّسُ الوسائل من ناحية، وقد تُدَنِّس الوسائل الغايات من ناحية أخرى، وهو ما يعنى البحث عن الوسائل التى قدرتها الطبيعة الربانية، وهكذا يكون مبدأ البقاء للأقوى الذى قدره قانون الغابة هو الذى يُهيمن بقوة معينة على حياتنا بلا جدال فيما يتعلق بالجماعات، ولكن الغابة لا قانون فيها لحق الخيانة والانحطاط، وحتى لو وجدت فيها مثل تلك الخصائص فإن كرامتنا الإنسانية تمنعنا من المشاركة فيها، ولا يصح أن نخلط بين خشونة قوانين حيوية بعينها وبين العار الذى يجرؤ عليه الإنسان وحده نتيجة انحراف شبهه بالرب[٢٣].

السلوك لا يمكن أن يُستبعد.

٢٣ وقد كتب إرنست كوهنل «وقد رأينا تحالفات تجرى بين أمراء مسلمين وكاثوليك حينما تكون المسألة مواجهة مع متدين آخر يشكل خطورة على كليهما، إذ كانوا يتعاونون للتغلب على الفوضى والتمرد، ولن يملك القارئ إلا أن يهز رأسه حينما يعلم أن القوات القطالونية هى التى أنقذت الموقف فى حرب خليفة قرطبة عام ١٠١٠، وأن ثلاثة من الأساقفة قد ضحوا بأنفسهم 'لأمير المؤمنين'،... وقد كان فى معيَّة المنصور عدة كونتات التحقوا به مع جنودهم، وكان وجود حرس مسيحى حول البلاط الأندلسى أمرًا ليس بالغريب،... وحينما كانت تقهر منطقة للعدو كانت تصان حرية الاعتقاد عند أهلها بقدر الإمكان، ولنتذكر هنا أن المنصور الذى كان قليل الفضائل عموما قد تجشَّم الإغارة على سانتياجو ليحمى الكنيسة التى كانت تضم رفات الحواريين، وقد انتهز الخلفاء كثيرًا من المناسبات لكى يبرهنوا على احترامهم لمقدسات العدو، وانتهج المسيحيون بدورهم النهج ذاته، وقد كان الإسلام مبجلاً فى البلاد التى فتحها طوال قرون، إلا أن القرن السادس عشر قد شهد اضطهاده وإبادته بتحريض كهنة متعصبين امتلكوا ناصية القوة، وعلى العكس من ذلك كان هناك طوال العصور الوسطى احتمال للعقائد الأجنبية والمشاعر الدينية للأعداء،

ويمكن القول من منظور بعينه إن الإسلام له بعدان هما بعد الإرادة 'الأفقي' وبعد الذكاء 'الرأسى'، وسوف نطلق على الأول اصطلاح 'التوازن'[٢٤] ونطلق على الثانى اصطلاح 'الاتحاد'، والإسلام جوهريًا هو التوازن والاتحاد، فهو لا يرفع من شأن الإرادة بالفداء ولكنه يجعلها محايدة بواسطة الشريعة، فى حين يحضُّ على ضرورة التفكر فى الآن ذاته. ويتعلق بعدا التوازن الأفقى والاتحاد الرأسى بالإنسان بما هو وبالجماعة الإنسانية، وليس فى ذلك تماهٍ بالتأكيد، ولكن فيه تضامن يجعل المجتمع مشاركًا بطريقته وبحسب إمكاناته فى طريق الفرد إلى الاتحاد وعلى النقيض من ذلك أيضًا. ومن أهم الصيغ التى تحقق التوازن صيغة التحالف فى الشريعة بين الإنسان والمجتمع. والمسيحية تجريبيًا قد وصلت إلى هذه الحال بقوة الأحداث، ولكنها سمحت 'بشروخ' بقيت منها،

وهو ما ساد فى الحروب بين المغاربة والمسيحيين، وخفف من ويلات الحروب وبؤسها، وأضفى على المعارك صبغة الفروسية بقدر الإمكان،... ورغم هوة اللغة التى فصلت بين الطرفين فقد أصبح احترام الغريم وتقدير فضائله رابطا قوميًّا للتفاهم الذى عبرت عنه أشعار الطرفين ومشاعر كل منها نحو الآخر، والحق أن هذه الأشعار تشهد ببلاغة على المحبة والصداقة التى غالبًا ما ربطت بين المسيحيين والمسلمين رغم كل العقبات». Ernest Kuhnel, Maurische Kunst, Berlin 1924.

٢٤ كما أن عدم الاتزان له معنى إيجابى لكنه غير مباشر، فكل حرب مقدسة هى نوع من عدم الاتزان، ويمكن أن تفسَّر بعض كلمات المسيح عليه السلام على أساس ضرورة الاختلال بغاية الاتحاد، «لا تظنوا أنى جئت لألقى سلاما بل سيفًا» متى ١٠: ٣٤، فالله فحسب هو من يعيد الاتزان.

ولم تنتبه إلى الفرقة بين المستويين الإنسانيين والحاجة إلى التنسيق بينهما. ولنكرر القول بأن الإسلام توازن قد تحدد بموجب المطلق، وهذا الاتزان أشبه بالإيقاع الذى يتحقق فى شعائر الإسلام والصلاة الشرعية التى تطّرد مع دورة الشمس، ويتحقق فى 'ميثولوجيا' سلسلة 'الرسل' وكتب الوحى المقدس، ويتحقق أيضًا فى مشاركة الكثرة فى الواحدية أو فى مشاركة المشروط لغير المشروط، ولا نملك بدون التوازن أن نجد 'مركزًا' للتسامى ولا أن نحقق الاتحاد، ولو كان التوازن يتعلق 'بالمركز' فإن الإيقاع يتعلق 'بالأصل' كجذر كيفى لكل شىء.

والإسلام شأنه شأن كل الأديان التراثية له 'فضاء' وليس له 'زمن'، فالزمن عند الإسلام هو فساد ذلك 'الفضاء'، ويقول الرسول صلى الله عليه وسلم «اصْبِرُوا فَإِنَّه لَا يَأْتِي عَلَيْكُمْ زَمَانٌ إِلَّا الَّذى بَعْدَهُ شَرٌّ مِنْهُ»، و'الفضاء' يُحيط بالإنسانية المسلمة كرمز غامر، ولا يختل إلا فى انتشار الخلافات والصور فى مهد التراث المبكر، وشأنه شأن العالم الطبيعى الذى يُغذينا بالرمزية فى خفاء وبلا كلل، فمن الطبيعى للإنسانية أن تعيش فى كنف رمز يُشير إلى السماء وينفتح على اللانهائية. وقد اخترق العلم الحديث الحدود الفاصلة لهذا الرمز كى يُدمِّر الرمز ذاته، تماما كما اخترق

رمز الفضاء الذى تواضعت عليه الأديان التراثية، وليس ما يُسميه العلم 'ركودًا' و'عقمًا' فى الأديان إلا التجانس والتواصل على الحقيقة[٢٥]. وحينما يقول مسلم ما زال أصوليًّا لأحد دعاة التقدم «لم يبق أمامكم إلا أن تمنعوا الموت» أو حين يسأله «هل تستطيعون أن تمنعوا الشمس عن الغروب أو تجبرونها على الشروق؟» فإنه يُعبر تمامًا عما يكمن فى جذور 'العقم' الإسلامى، أى حاسة النسبية المدهشة وما يصل إلى الشىء نفسه من حاسة المطلقية التى تحكم حياة الإنسان بكاملها، وحتى نتفهم الحضارة التراثية عمومًا والإسلامية خصوصًا فمن اللازم أن نحسب لحقيقة المعيار النفسى أو الإنسانى فيها، فهذه النظرة هى التى تسبغ على بعضهم ثلمًا تجاه ما كان إنسانيًّا بسيطًا. وليس الإنسان العادى الغارق فى الوهم بل القديس الذى اعتزل الدنيا إلى الله تقدس وتعالى، وهو فحسب 'الطبيعى' الذى يحق له تمامًا أن يُوجد ويستمتع

٢٥ «ولم يمارس الهندوس ولا الفيثاغوريون العلم الحديث لكى يفصلوا عناصر التقنية العقلانية عن العناصر الميتافيزيقية التى تشبهها بشكل تعسفى وعمليات عنيفة تناقض الموضوعية الحقة، وحينما فاض أفلاطون من وعائهم لم يعد إلا طُرفة بين طرف، فى حين أن مذهبه بالكامل كان استقرار الإنسان فى الحياة اللازمنية فوق الجدلية، والتى يمكن أن يرمز إليها كل من الرياضة والعالم الحسى. ولو أن الناس قد استطاعوا الاستغناء عن العلم اللدنى طوال آلاف السنين فى كل المناخات فذلك بموجب أن هذا العلم ليس ملزمًا، وإن كان قد ظهر فجأة فى الحضارة فى موضع واحد فإن ذلك برهان على طبيعته العرضية».
.Fernand Brunner, Science Et Realite, Paris, 1954

بوجوده. وحيث إن معتاد الطبيعة البشرية تَلْمُ الحساسية تجاه الخير الأسمى بمدى ما لا تشعر به من حب، فهى على الأقل تُشعِر بالمخافة من ذلك الخير.

وحياة الناس كما لو كانت مشطورة إلى نصفين، أحدهما ألاعيب وجودهم الأرضى، والثانى علاقتهم بالمطلق، وليس ما يصوغ قيم شعب أو حضارة هو حرفية حلمهم الأرضى، فكل شيء لا يعدو إلا أن يكون رمزًا، بل قدرتهم على 'الشعور' بالمطلق، الذى تصل إليه النفوس الموهوبة فى بعض الأحوال، ولذا كان من الخطل أن نضع البعد المطلق جانبًا ثم نقوِّم دنيا الإنسان بموجب المعيار الأرضى فحسب، مثلما نفعل حينما نقارن بين حضارتين ماديتين. وقد فغرت هوة مقدارها آلاف السنين فاهها لتفصل بين الهنود الحمر وبين الرفاهية المادية للرجل الأبيض، والتى لا تساوى شيئًا قياسًا إلى الذكاء التأملى والفضائل، التى تضفى وحدها قيمة على الإنسان، وهى وحدها التى تصوغ له حقيقة دائمة أو أمرًا يُمكِّنا من تقويمه بطريق صحيح، أى كما لو كان من منظور الرب الخالق. وتصديق أن بعض الناس يلهث وراءنا لأن حلمهم الأرضى يعتمد على صيغ أكثر فجاجة من صيغنا، وهى صيغ غالبًا ما تكون صادقة، لهو أمر أشد سذاجة من الاعتقاد بأن الأرض منبسطة أو أن البركان إله. وأكثر

الأمور سذاجة هو أن ننظر إلى الحلم كأمر مطلق، ونضحى من أجله بكل القيم الجوهرية، وننسى أن ما كان 'خطيرًا' لا يبدأ إلا بعد تجاوز مستواه، أو بالحرى لو كان فى العالم أمر 'خطير' فهو كذلك بناءً على نتائجه فحسب.

وغالبًا ما يجرى طرح الحضارة الحديثة كنقيض للحضارات التراثية، ولكنهم لاهون عن أن الفكر الحديث أو الثقافة التى تشتمل عليه لا تعدو عاملاً مساعدًا وسيطًا حتى إنها لا تقبل تعريفًا إيجابيًّا، إذ تفتقد المبدأ الحقيقى الذى يربطها بالله جل وعلا. وليس الفكر الحديث مذهبًا بين مذاهب أخرى بأى معنى محدد، فهو نتيجة لمرحلة معينة من ازدهاره، وسوف يصير إلى ما تصنع منه العلوم التجريبية والماكينات أيًّا كان، أو أن علم الطبيعة أو الأحياء أو الكيمياء سوف يُقرر له ما هو وما هو الذكاء وما هو الحق وليس عقله المُلهَم. وفى خضمِّ هذه الأحوال يزيد اعتماد عقل الإنسان المادى على المناخ الذى تنتجه الحضارة الحديثة باختراعاتها، ولم يعد الإنسان قادرًا على إصدار الحكم كإنسان، أى بدلالة حاسة المطلق التى هى جوهر الذكاء ذاته، ويتوه فى نسبية لا أين لها، ويسلم نفسه للحكم والتحديد والتصنيف بعرضيات العلم والتكنولوجيا، ولن يكون له فكاك من دوار الحتمية الذى

سيفرض عليه ولن يعترف بخطئه[٢٦]، ويبقى الطريق الوحيد أمامه هو ترك الكرامة والحرية الإنسانية. وحينئذٍ تخلق العلوم والماكينات الإنسان كما 'يخلقون الرب' لو جاز التعبير[٢٧]، فالفراغ الذى تمخض عنه خلو القلوب من الله لا يُمكن أن يظل فارغًا، وتتطلب حقيقية الله تقدس وتعالى وصبغته التى صبغ بها طبيعة الإنسان بديلاً ربانيًا، أو مطلقًا زائفًا يُمكن أن يملأ فراغ اللاشيئية فى ذكاء حُرِمَ من جوهره. ويتردد هذه الأيام قدر هائل من الحديث عن 'الإنسانية' فى غفلة عن أن الإنسان لو فرّط فى حقوقه للمادة والماكينات بدلاً من المعرفة الكيفية لكف عن أن يكون 'إنسانًا'. وما كان إنسانيًا بحق هو ما يُوفر أفضل الفرص للنجاة يوم الحساب، وذلك أيضًا يتعلق بأعماق طبيعته.

وحينما يتحدث الناس عن 'الحضارة' عادةً ما يضفون عليها معنى كيفيًا، إلا أن الحضارة تمثل قيمة ما دامت من أصل يفوق الإنسان، وتعنى عند الإنسان 'المتحضر' إحساسًا بالمقدس، وليس متحضرًا إلا من كان له هذا الإحساس وينهل منه

٢٦ ونلمح هنا نوعًا من انحراف غريزة الحفاظ على النفس فى الحاجة إلى تمجيد الأخطاء حتى يُسَكِّنَ ضميره.

٢٧ وفى تخرُّصات 'تيلار دى شاردان' مثال صارخ للاهوت خضع لميكروسكوبات والتلسكوبات والماكينات ونتائجها الفلسفية والاجتماعية، وهى سقطة تفوق التصور كان يمكن تجنبها لو كان هناك أقل معرفة مُلهَمة بالحقائق اللامادية. والجانب اللاإنسانى لذلك المذهب متفوق بشكل باهر.

حياته ذاتها، حتى لو احتج أحد بأن هذا التحفظ لا يضع فى اعتباره المعنى الكامل للمصطلح، فهل من الممكن تصور عالم متحضر بلا دين؟ والجواب هو أن الحضارة فى هذه الحالة ستخلو من القيم، أو هى بالأحرى أشد الانحرافات خطلا حيث ينتفى فيها أى اختيار مشروع بين المقدسات وغيرها. وحاسة المقدس أصولية فى كل حضارة لأنها أصولية عند كل إنسان، والمقدس المعصوم المنيع الجليل هو جوهر روحنا ووجودنا، وبؤس العالم راجع إلى أن كلًّا منا يعيش تحت ذاته، وخطل الإنسان الحديث هو رغبته فى إصلاح العالم دون أن يكون لديه إرادة ولا قدرة على إصلاح ذاته، ولا ينتهى ذلك التناقضُ البيِّن وتلك المحاولة العقيمة لصنع عالم أفضل إلا إلى عالم يقوم على إنسانية بائسة، وإلى محو كل ما كان إنسانيًا بما فيه السعادة. وإصلاح الإنسان هو ربطه مرة أخرى بالسماء، واستعادة الصلات التى تكسرت، وكذلك انتزاعه من هيمنة الأهواء ومن ثقافة المادة ومن الكمِّ والخَبَث، ومن ثم توحيده مع عالم الروح والسكينة، ونقول حتى مع عالم له غاية كافية فى الوجود.

وفى سياق هذه الأفكار وبموجب أن هناك 'مسلمين' لا يترددون فى وصف الإسلام بأنه دين 'ما قبل الحضارة الحديثة'، فلا بد من رسم التمايزات بين 'السقطة'

و'الانحطاط' وبين 'التدهور' و'الانحراف'. فقد 'سقطت' الإنسانية بقضها وقضيضها فى فقدان جنة عدن، ذلك أنها انخرطت فى ' العصر الحديدى' الذى نعيش فى ذُبالته، ويمكن أن توصف 'بالتدهور' بعض الحضارات الشرقية فى زمن التوسع الغربى[٢٨]. وهناك كثير من القبائل الهمجية قد 'انحطت' بحسب درجة همجيتها، أما عن الحضارة الحديثة فقد 'انحرفت'، ويندمج هذا الانحراف وثيدًا مع الانحطاط الحقيق الذى تكثَّف فى الفن والأدب. وإجابة عن التعريف المنوه عنه سابقًا يُمكنا الحديث عن دين 'ما بعد الحضارة الحديثة'.

ويتبدى هنا سؤال يخرج بعض الشيء عن أطروحة هذا الكتاب، لكنه يرتبط بها من حيث إن الكلام عن الإسلام يستتبع الكلام عن التراث، فلكى نتكلم عن التراث لا بد أن نوضح ما ليس تراثًا، والسؤال هو ما المغزى العملى للتطلب الذى لا يفتأ يُقال اليوم عن أن الدين ينبغى أن يتوجه إلى حل المشكلات الاجتماعية؟ ويعنى ذلك ببساطة أن الأديان لا بد

٢٨ ولم يكن ذلك التدهور سببًا للاستعمار، ولكنه كان طبيعتهم المألوفة التى أنفت عن التقدم التكنولوجى، ولم تكن اليابان متدهورة ولكنها لم تصمد للاجتياح الغربى الأول شأنها شأن غيرها من الدول. ونسارع إلى القول بأن المواجهة القديمة بين الغرب والشرق لا تكاد تصلح فى أى موقع للسياسة، أو هى صالحة فحسب فى داخل الأمم، ولا يطفو على الظاهر إلا تنويعات على الروح الغربية يلاحى بعضها بعضًا.

أن تتوجه إلى الآلة، أو لنقل بشيء من جلافة إن اللاهوت لا بد أن يكون خادمًا للصناعة. ولا جدال فى أنه كانت هناك دائمًا مشاكل اجتماعية ناتجة عن المخالفات التى ظهرت مع سقوط الإنسانية من ناحية، وناتجة من ناحية أخرى من وجود تجمعات إنسانية ضخمة التعداد تشتمل على جماعات غير متساوية. لكن الحِرْفيين قد تمكنوا من استقاء سعادة عظمى من عملهم فى العصور الوسطى حتى وقت طويل بعدها، رغم أنها لم تكن تُعَدُّ أعمالاً مثالية فى نظر معاصريها، ولكنها إنسانيًا كانت متسقة مع العبقرية الإثنية والروحية. وأيًّا كان الموقف فى ذلك الوقت فإن العامل الحديث يعيش لكن الحق لا يشغله فتيلاً، ولا بد أن يفهم أولاً أنه لا مجال للتعرف على الصبغة الوقائعية 'للعامل' فى صفة من صفات التنوعات الإنسانية المشروعة، ذلك أن العاملين حقًّا قد ينتمون إلى أى صنف طبيعى كان، وأن يفهم ثانيًا أن كل موقف ظاهر لا يعدو أن يكون نسبيًّا، ويظل الإنسان إنسانًا على الدوام، والحياة الروحية يُمكن أن تطوع ذاتها لمواجهة أى موقف كان بفضل كليتها وطبيعتها المتطلبة الآمرة، وجذور ما يُسمى 'مشكلة عامل الصناعة' هى مشكلة الإنسان الذى وضع فى تلك الظروف الخاصة، وهى مشكلة الإنسان بما هو، وإذا كان الحق لا يتطلب أن نسمح لأنفسنا أن نُضطَهَدَ

على يد قوى تخدم الصناعة، فإنه أيضًا لا يسمح للإنسان أن يحط بنفسه ليؤسس مطالبه على الحسد الذى لا يصلح أن يكون معيارًا لاحتياجات الإنسان، ولا بد أن نضيف أنه لو أطاع كل الناس القانون الكامن فى الحال الإنسانى فلن يكون هناك مشاكل اجتماعية ولا مشاكل إنسانية عامة. ولنترك جانبًا مسألة ما إذا كان الإنسان قابلا للإصلاح، والحق أن ذلك مستحيل، فعلى المرء أن يُصلح نفسه وألا يُصدق أن الحقائق الباطنة لا أهمية لها فى اتزان العالم. ومن المهم بالقدر ذاته أن نحذر من التفاؤل والتشاؤم الشيطانى، فالأول يُناقض الحقائق العابرة للدنيا التى نعيش فيها، والثانى يُناقض الحقائق السرمدية التى نحملها فى أنفسنا، وهى وحدها التى تجعل حالنا الإنسانى فى الأرض مفهومًا.

والمثل العربى الدارج الذى يقول 'العجلة من الشيطان' يعكس سلوك المسلم فى الحياة[٢٩]، وهو ما يقودنا إلى فكرة أن الماكينات تلتهم الزمن، فالإنسان الحديث دومًا على استعجال مما يخلق فيه ردود أفعال سطحية، تعوِّض صور خلل التوازن المناظرة لها، ويخطئ فى اعتبارها شاهدًا على الامتياز، ويحقد فى قلبه على رجال الزمان القديم وعاداتهم المتأنية، وخاصة الشرقيين الذين يمشون هونًا ويرتدون العمائم التى تُعْتَمَر فى

٢٩ ويقول المثل اللاتينى Festina Lente بالمعنى ذاته.

وقت طويل، ولا يملك الناس اليوم أن يتصوروا المحتوى الكيفى 'للبطء' التراثى لأنهم لم يُجربوه، ولا أن يتصوروا كيف كان 'يحلم' رجال الزمن الغابر، ولكنهم يقنعون بالسخرية بدلاً من التفكير، وهى أمر لازم لوهم الحفاظ على النفس. ولو تحدد منظور اليوم بالانشغالات الاجتماعية على أساس مادى صرف فليس ذلك مجرد ناتج اجتماعى لميكنة أحوال الإنسان فحسب، بل كذلك نتيجة غياب المناخ التأملى اللازم لرفاهة الإنسان أيًا كان 'مستوى معيشته'، لو لجأنا إلى ذلك التعبير السوقى المعتاد. ويُطلق على كل سلوك تأملى ورفض لحياة القلق مصطلح 'الهروبية Escapism'، ومن ثم يُطلقون على كافة الارتباطات النفعية المنافقة مصطلح 'مسئوليات'، ويهرع الناس إلى تجاهل حقيقة أن الهرب ليس على الدوام سلوكًا خاطئا.

***

وقد أشرنا إلى العمامة وبطء الإيقاع التراثى[30]، ويلزم شىء من حديث عن هذه المسألة، وليس ارتباط العمامة بالإسلام اعتباطيًّا، فقد قال الرسول صلى الله عليه وسلم «فَرْقُ مَا

٣٠ وهذا البطء لا ينفى إمكان السرعة الذى يترتب على طبيعة الأمور أو ينتج عن ملاءمة الأحوال، فمن طبيعة الفرس أن يرمح، كما أن من طبيعة 'الخيال' أن يجمح، وطعنة السيف لا بد أن تكون بسرعة البرق، وكذلك القرارات فى لحظات الخطر، كما أن الوضوء قبل الصلاة لا بد أن يكون سريعًا حاسمًا.

بَيْنَنَا وَبَيْنَ الْمُشْرِكِينَ الْعَمَائِمُ وَالْقَلَانِسُ»، كما قال أيضًا «الْعَمَائِمُ تِيجَانُ الْعَرَبِ، فَإِذَا وَضَعُوا الْعَمَائِمَ وَضَعُوا عِزَّهُمْ»، كما تتعلق الأحاديث التالية بالسياق نفسه» الْعِمَامَةُ عَلَى الْقَلَنْسُوَةِ فَصْلُ مَابَيْنَنَا وَبَيْنَ الْمُشْرِكِينَ يُعْطَى يَوْمَ الْقِيَامَةِ بِكُلِّ كَوْرَةٍ يُدَوِّرُهَا عَلَى رَأْسِهِ نُورًا»، وكذلك «اعْتَمُّوا تَزْدَادُوا حِلْمًا»، والنقطة التى نود التعبير عنها هى أن العمامة تُضفى على المؤمن وقارًا وقداسة وتواضعًا ملكيًا[31]، وتفصل بينه وبين المخلوقات العشوائية الممزقة 'الضالة'، وتثبّته على صراطٍ مستقيم، وتعدُّه لحياة التأمل، أى إن العمامة تعويض سماوى عن كلّ ما كان دنيويًّا فارغًا، وحيث إن الرأس هى موئل المخ الذى يعتبر مستوى الاختيار بين الصحيح والزائف وبين الدائم والفانى وبين الجد والهزل وبين الحقيق والوهمى، فكذلك تحمل الرأس تبعة هذا الاختيار، ويؤيد الرمز المادى الوعى الروحى، وذلك صحيح فى كل الأردية الكهنوتية وفى الملابس التراثية، وكما لو كانت العمامة سياجًا يُحيط بفكر الإنسان الذى يميل دومًا إلى التفسخ والنسيان والكفر، وتذكره بكبح طبيعته الانفعالية التى تميل إلى الهرب من الله تنزه وتعالى[32]،

٣١ يعتمر العمامة فى الإسلام كل الملائكة والأنبياء، وأحيانا تختلف ألوانها بحسب الرمزية.

٣٢ حينما صمم القديس 'فانسان دى بول' غطاء الرأس لراهبات جيش الخلاص حاول أن يضفى على نظرتهن ما يذكر بالعزلة الرهبانية.

ووظيفة الشريعة القرآنية هى استعادة الاتزان الأولانى القديم المفقود، ولذا كان الحديث الشريف «فَرْقُ مَا بَيْنَنَا وَبَيْنَ الْمُشْرِكِينَ الْعَمَائِمُ».

وتُفسر كراهة العمامة شأنها شأن كراهة الرومانسى أو الجذاب أو الفن الشعبى، بحقيقة أن العوالم الرومانسية هى التى ما زال الله تعالى معقولاً فيها، وحين يرغب الناس فى محو السماء فمن المنطق أن ينطلقوا من خلق مناخ يجعل الأمور من الروحية نشازًا، ويخلق عالمًا زائفًا حتى يتمكن من إعلان أن الله تنزه وتعالى غير حقيقى، وهو لا إنسانى لأنه فحسب من يملك أن يُنكر الله تعالى ويستبعده، والمسألة لا تعدو تزييف الخيال ومن ثم تحطيمه، وقد حققت العقلية الحديثة أشنع درجة من ابتسار الخيال.

وفى هذا السياق لا بد من الحديث عن حجاب المرأة المسلمة، فالإسلام يفصل قطعيًّا بين عالم الرجال وعالم النساء، وبين المجتمع ككل والأسرة التى هى نواته، وبين الشارع والمنزل، تمامًا كما يفصل بحزم بين المجتمع والفرد، أو بين البرانية والجوانية. وينظر إلى المرأة والبيت باعتبارهما قدسًا لا ينتهك، حتى إن النساء تجسدن الجوانية بطريقة خاصة بموجب جوانب معينة من طبيعتهن ووظيفتهن، وتُدرَكُ 'الحقيقة' الصوفية كواقع أنثوى، ويصدق الأمر ذاته على

'البركة'. ثم إن حجاب المرأة واعتكافها يتصلان بالمرحلة النهائية الدورية التي نعيشها حيث تسود الشهوة والحقد، وتمثل فيه المرأة تشاكلاً بعينه مع الخمر المحرمة وحجب الأسرار.

***

ولا تحصر الاختلافات بين العوالم التراثية على المنظور والعقيدة، فهناك اختلافات فى المزاج والمذاق، مثل أن المزاج الأوربى لا يحتمل المبالغات كأسلوب للتعبير، فى حين أن الدورانية والاختزالية الشرقية تحاول التعبير عن فكرة أو مقصد يتعلق بالتسامى، أو التعبير عما لا يُعَبَّر عنه مثل طيف ملاك أو نور قديس. ويعلق الغربى أهمية عظمى على الانضباط الوقائعى، لكن افتقاره للتبصر 'بالأعيان الثابتة' يغلب على ذلك الانضباط، ويطيح بنطاق روح الملاحظة فيه، أما الشرقى فيتمتع بحاسة شفافية ميتافيزيقية للأمور، لكنه يميل إلى تجاهل انضباط الوقائع الأرضية، فعنده أن الرمز أهم من التجربة.

وتُفَسَّرُ الرمزية الدورانية جزئيًا بمبدإ أن بين الصورة ومضمونها تشاكلاً وتناقضًا فى الآن ذاته، فلو كان يلزم الصورة أو التعبير أن تكون على شبه مضمونها الذى تنقله فقد تُهمل كصورة لصالح المضمون، بموجب المسافة التى تفصل الشكل الظاهرى عن باطنه، وقد لا يعى ذلك من كان متعلقًا بباطنه الشكل الظاهرى، وكذلك قد يصح العكس،

فقد يبدو القديس متسامى الصورة لأنه قديس وقد يستحق الرثاء آخر للسبب ذاته، وما يصدق على الإنسان يصدق على كلامه وكتابته، وقد يكون ثمن العمق أو التسامى هو نقصُ الحاسة النقدية وعلاقتها بالظواهر، ولا يعنى ذلك قطعًا أن ذلك هو الحال على الدوام، فهو هنا مجرد احتمال تناقضى. وبمعنى آخر حينما تنشأ مبالغات التقوى نتيجة الفهم والإخلاص الزائد فلها الحق فى التغاضى عن سوء التعبير، ولن تلام على ذلك وإلا كان نقدها جحودًا وفجاجة. والتقوى شأنها شأن الصدق فى تطلبه، لأن نرى سموق الغاية من مقاصده ونغمض عن ضعف التعبير حينما يتحقق ذلك الاحتمال.

***

وأركان الإسلام هى نطق الشهادتين وإقامة الصلوات الخمس وصيام رمضان وإيتاء الزكاة وحج البيت لمن استطاع إليه سبيلاً، وأحيانًا يُضاف الجهاد الأصغر الذى له طبيعة عرضية حيث يعتمد على الحوادث[٣٣]، أما عن الوضوء أو الغُسْل فلم يُذكر منفردًا نظرًا لأنه من شروط الصلاة. وقد رأينا سلفًا كيف تعبر الشهادة الأولى عن التميز بين الحقيق والوهمى فى نهاية المطاف، وهو المعنى الكلى الأوسع الذى

٣٣ وقل مثل ذلك عن مستوى الكون الإنسانى الأصغر من حيث الإرادة والذكاء، ففى غياب الغاية تغيب الرغبة فى التمييز.

يهمنا هنا، وكيف تربط الشهادة الثانية بين الله سبحانه وتعالى والعالم من حيث الأصول والغايات، فالنظر إلى الأمور على انفصالها عن الله تعالى يعنى النفاق أو الشرك أو الكفر حسب الحال. وتدمج الصلاة الإنسان فى إيقاع تسبيح الكون الكلى ومركزه المشعّ مستقبِلا الكعبة، والوضوء فى هذه المنظومة الزهرية يسبق الصلاة، ويعيد الإنسان افتراضيًّا إلى الطهارة القديمة الأولانية، ويقربه إلى الوجود البحت بشكل ما، والصوم يحبس المرء عن حياة النهم الجسدى، ويغرس فى أجسادنا نوعًا من التطهر والموت عن الدنيا[٣٤]. والزكاة تهزم أنانيتنا وجشعنا، فالزكاة هى صيام النفس كما أن الصيام زكاة الجسد. والحج صورة مُكبَّرة لرحلة النفس إلى القلب وهو كعبة النفس، كما أن الطواف حول الكعبة يُشاكل طواف الدم فى القلب، وأخيرًا الجهاد من منظور هذه الأطروحة كتجلٍّ جمعيٍّ ظاهريٍّ للتمييز بين صواب وخطإ، وهو أشبه بالقوة المركزية الطاردة، وهو المكمل السلبى للحج، وهو مكمِّلٌ وليس نقيضًا، فهو على تواصل دائم مع المركز، وهو إيجابى من حيث محتواه الدينى.

ولنجمل مرة أخرى الصفات المميزة للإسلام من المنظور

٣٤ وشهر رمضان فى العام الإسلامى مثل يوم الأحد فى الأسبوع المسيحى أو يوم السبت فى الأسبوع اليهودى.

الذى اتخذناه، ففى معتاد الأحوال يُدهش الإسلام المرء بثبات إيمانه وطبيعته الكادحة، ويتكامل الجانب الباطنى السكونى فيه مع ظاهره الحركى، وينبثقان جوهريًّا عن الوعى بالمطلق، والذى يُؤسس للمناعة ضد الشك ويطرد الأخطاء بالعنف[٣٥]، وهكذا يُشكل الوعى بالمطلق فضائل الصخر والبرق، والكعبة ترمز إلى الصخر فى المركز ويرمز البرق إلى سيف الجهاد المقدس على المحيط، ويهتم الإسلام بالمعرفة على المستوى الروحى، والتى تحقق أقصى توحيد ممكن كى يخترم وَهْم الكثرة ويذهب إلى ما وراء ثنوية الذات والموضوع، والمحبة صورة المعرفة التوحيدية ومعيارها أو هى مرحلة إليها من منظور آخر، والإسلام على مستوى الحياة الأرضية يتغيا التوازن ويضع كل شىء فى موضعه، كما أنه يُميز بوضوح بين الفرد والجماعة دون أن يغيب عنه تضامنهما المتبادل، وهو الحال الإنسانى المتوازن بدلالة المطلق سواء أكان فى النفس أم فى المجتمع.

وأساس التسامى الروحى هو أن الله تعالى هو الروح الصرف، وأن الإنسان يُشبهه أصوليًا فى ذكائه، ويكدح الإنسان إلى الله تقدس وتعالى بأشد ما فيه اتساقًا معه جل

٣٥ والخطأ من هذا المنظور هو إنكار المطلق أو إضفاء المطلقية على النسبى العارض أو الدفع بأكثر من مطلق واحد، ولا يصح خلط هذا المقصد الميتافيزيقى بتداعى الأفكار التى قد تترى على وعى المسلم، وهى تداعيات ذات مغزى رمزى فحسب.

جلاله، ألا وهو العقل المُلهَم، والذى يسرى بموجب محتواه المطلق فى الأشياء ويتأملها بطبيعته 'فائقة الطبيعة' التى تُنير وتخلِّص. وتعتمد طبيعة الطريق على تعريف أولى للإنسان، فلو كان الإنسان شهوة كما يرى المنظور المسيحى فالطريق هو الشقاء رغم غياب أى تحديد مبدئى، ثم إنه لو كان رغبة فالطريق هو الزهد، ولو كان ذكاءً فالطريق هو التميز والتركيز والتأمل. كما يجوز التعبير كما يلى، فالطريق صفته كذا وكذا 'بمدى' ما كان الإنسان صفته كذا وكذا وليس 'بموجب' ذلك، ويتيح لنا ذلك أن نفهم الروحانية الإسلامية التى تأسست على المعرفة إلا أنها تنطوى على الزهد والمحبة.

ويقول المولى سبحانه فى الحديث القدسى متحدثًا إلى العقل «وَعِزَّتى وَجَلالِى مَا خَلَقْتُ خَلْقًا أَشْرَفَ مِنْكَ»، كما قال الرسول صلاة الله عليه «إِنَّ الله جَمِيلٌ يُحِبُّ الْجَمَالَ»، ويعبر الحديثان عن سمات الإسلام، فالعالم عنده كتاب هائل يمتلئ 'بالآيات' أو الرموز وعناصر الجمال التى تخاطب أفهام 'قوم يفقهون'، والعلم تصوغه الصور، وهى كما لو كانت حطام الموسيقى الربانية وأطلالها وقد تكلَّست وتيبست، ويلزم لعلاج هذا التيبس معرفةٌ أو قداسةٌ تطلق معزوفة الباطن[٣٦]،

٣٦ ويرمز رقص الدراويش وغناؤهم إلى حنينهم إلى إيقاعات الخلود، وكذلك إلى

ولا بد أن نذكر هنا الآية القرآنية الكريمة التى تتحدث إن من الحجارة ما يتفجر منه الأنهار فتقول ﴿ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُم مِّنْ بَعْدِ ذَٰلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً وَإِنَّ مِنَ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشَّقَّقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ الْمَاءُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾، البقرة ٧٣- ٧٤، وهى آية تذكرنا «بأنهار الماء الحى التى تفيض من قلوب القديسين» فى المسيحية[٣٧].

وتذهب رمزية الينابيع والأنهار إلى ما وراء كل التبلورات الصورية الفاصلة، فهى تنتمى إلى نطاق 'الحقيقة' الجوهرية التى يقود إليها الطريق، بدءًا من طريق 'الشريعة' التى لا تزيد الحقيقة فيه عن نظام مفهومى، كما أنه كافٍ وضرورى، ولكنه لا يعدو عنصرًا كالنار أو الماء. ويؤدى بنا ذلك إلى اعتبار أبعد، فلو كان هناك أديان متنوعة لدفع كل منها بمطلق فى لغة قصرية، ذلك أن الاختلافات بينها تناظر تمامًا بالتشاكل الاختلاف بين أفراد الإنسانية، أى إن الأديان

شوقهم إلى الرحيق الربانى الذى يسرى خفيًّا فى شرايين كل ما خُلِق، وهنا يكمن مثال فى تعارض يقوم بين البرانية والجوانية لا يتوانى عن الظهور، فالموسيقى والرقص محرّمات فى الشريعة العامة، لكن الجوانية تجعل منها رموزًا، وليس فى ذلك عبث، فالعالم أيضًا يناقض الله تعالى رغم أنه 'مجبول على صورته'، فالبرانية تعيش 'بالحرف' والجوانية تحيا 'بالمقاصد الربانية'.

٣٧ وقد قال جلال الدين الرومى «لقد غرق المحيط الذى هو أنا فى أمواجه، أى محيط شاسع أنا بلا شطآن».

لو كانت صحيحة فذلك لأن الله تعالى يتحدث فى كل منها، ولو كانت مختلفة فذلك لأن الله تعالى يتحدث بكل 'اللغات' اتساقًا مع تنوع الأوعية القابلة. وأخيرًا لو كانت الأديان مطلقة قصرية فذلك لأن الله تعالى قال فى كل منها 'أنا'. ونعلم تمامًا أن الأرثوذكسية البرانية لن تقبل هذه النظرية، فهذا من طبيعة الأمور[٣٨]، ولكن الأمر هو ذلك من منظور الأرثوذكسية الكلية، وهى التى نادى بها المتحدث العظيم باسم الغنوص الإسلامى محيي الدين بن عربى عندما قال:

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة
فمرعى لغزلان[٣٩] ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائفٍ
وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب[٤٠] أنَّى توجهت

٣٨ وتشير هذه الكلمة إلى تحديد، ولكنها أساسًا لا شوب عليها، حيث إن أسس الإنسان هى ما هى.

٣٩ والغزالة ترمز إلى حال روحية.

٤٠ وليس الأمر هنا مسألة 'محبة' بالمعنى النفسى ولا المنهجى، ولكنها مسألة حقيقة معاشة فى 'الجذب الربانى'، والحب هنا نقيض 'للصور' التى تبدو 'باردة' برود 'الموت'. كذلك يقول القديس بولس الحرف يقتل والروح يحيي، ويترادف هنا كل من 'الروح' و'المحبة'.

ركائبه[41] فالحب دينى وإيمانى[42]

ترجمان الأشواق.

٤١ والركائب حرفيًا هى الجمال، والجمل كالغزالة فيما تقدم يرمز إلى حقائق روحية باطنة وظاهرة، أو هى الصيغة الحركية 'للمحبة' أو 'الوعى الجوهرى'.

٤٢ وكذلك يقول جلال الدين الرومى فى رباعية له «لو كانت صورة المحبوب فى معبد أوثان فإن من الخطل الطواف بالكعبة، ولو كانت الكعبة محرومة من شذاه فهى كنيس يهودى، ولو كنا نشعر فى كنيس يهودى بعطر التوحد لكان الكنيس كعبتنا». والقرآن يصوغ هذه الكلية ذاتها فى آية ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾البقرة ١١٥، وفى آية ﴿قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا ما تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾الإسراء ١١٠. ويمكن أن تعنى الأسماء الحسنى مجمل وجهات النظر الروحية، أى الأديان الممكنة، والأديان المختلفة كحبات المسبحة، وخيطها الذى ينفذ فيها جميعا هو العرفان.

إن أعظم تجلٍّ للإسلام هو القرآن الحكيم، ويقدم القرآن ذاته باعتباره 'فرقانًا' يُفَرِّقُ بين الحق والباطل[٤٣].

والقرآن كله بمعنى ما إعادة صياغة متنوعة للتمييز الأصولى فى الشهادة الأولى، ويكاد يلخص جُلَّ محتواه فى آية ﴿وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا﴾[٤٤] الإسراء ٨١.

وقبل أن نتفكر فى رسالة القرآن الحكيم نود لو تحدثنا عن صورته والمبادئ التى صاغتها. وقد ادعى شاعر عربى بقدرته على تأليف كتاب أفصح من القرآن، وحاجج تساميه حتى من منظور الأسلوب، ويمكن تفسير هذا الحكم المناقض للأطروحة التراثية للإسلام بأنه لا يعرف أن تسامى المتن المقدس لا ينتمى إلى مستوى الأدبيات، والحق أن كثيرًا من النصوص التى تناولت معانى روحية وتميزت بوضوح منطق وقوة لغوية ورشاقة تعبيرية لم تسبغ عليها كل

٤٣ ومما له مغزى فى هذا السياق أن القرآن كثيرًا ما يسمى الله تعالى بالحق، وقد قال الحلاج الصوفى «أنا الحق» ولم يقل «أنا المحبة».

٤٤ وجاء فى آية أخرى ﴿بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ على الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ﴾ الأنبياء ١٨.

تلك المميزات القداسة، أى إن المتون المقدسة ليست مقدسة بموجب الموضوع الذى تعالجه أو الطريقة التى تعالجه بها، بل بموجب مرتبة الإلهام، أو ما يبلغ إلى الشىء ذاته بموجب أصله الربانى، وهذا هو ما يصوغ محتوى الكتاب وليس العكس. والقرآن كالإنجيل من حيث تناولهما لطائفة من الموضوعات غير الله سبحانه وتعالى، مثل الحديث عن الشيطان والجهاد والشريعة وسلسلة النبوّة وغيرها، دون أن يكون أقل قداسة بسبب ذلك، أما الأدبيات التى تتناول الله تقدس وتعالى والأمور السامية فلا تصبح كلمات ربانية بسببها.

ويرى الإجماع الإسلامى أن القرآن الحكيم ليس الكلمة اللامخلوقة فحسب رغم أنه يُعبر بأشياء مخلوقة كالأصوات والحروف والكلمات، ولكنه كذلك النموذج الأنقى لكمال اللغة، ولو نظرنا إلى هذا الكتاب من خارجه لوجدنا فيه أقوالاً وقصصًا لا تكاد تُفهم فى أول الأمر، وسوف يقع القارئ غير الحذر فى الغموض والجفاف، سواء أقرأه بالعربية أم مترجمًا، ما لم يكن له 'عزاء حسى' فى جمال الصوت الشعائرى وسلامة القراءة. إلا أن هذه المصاعب واردة بدرجات متفاوتة فى معظم المتون المقدسة الكبرى[٤٥]،

٤٥ وهذا الوجه الغامض للغة القرآن وليس نحوها ولا دلالتها هو ما قدره الشاعر

فيتسم بالأمر ذاته نشيد الأنشاد مثلا وفقرات بعينها من رسائل القديس بولس، بما يعنى انقطاع التواصل الفادح بين الروح وبين الموارد المحدودة للغة الإنسانية، وكما لو كانت اللغة الشحيحة المتخثرة للإنسان الفانى ستنحطم تحت ثقل الكلمة الربانية الجسيم، أو كما لو كان الله تنزه وتعالى لم يستخدم سوى عشر كلمات كان لا بد أن يُوظفها بالاختزال والاختصار والتركيب الرمزى[٤٦]. والمتن المقدس كُلٌّ واحد بصور متنوعة ومتحولة من الوجود تخاطب الوعاء الإنسانى، وهو نور يتجلى للطين أو يتجلى به، أو هو الحق قد توشح بالأرض كى يُخاطب مخلوقات الطين، ولا سبيل له إلا جوهر نفوسنا الذى جبلنا عليه[٤٧].

المذكور أخطاءً، ودائمًا ما يكون أسلوب الكتب المقدسة معياريًّا، وقد قلّد جوته أسلوب الكتب المقدسة فى ديوانه Westostlicer Diwan، «وتصبح أنشودتك قبة للسماء حينما تكون النهاية هى البداية».

٤٦ ولا ننسى أن متون المسيحية لا تقتصر على الأناجيل، بل هى كذلك تضم التوراة بكل ألغازها وفضائحها الظاهرية.

٤٧ وقد قال جلال الدين الرومى فى 'كتاب فيه ما فيه' «إن القرآن مثل زوجة شابة كلما حاولت أن تكشف عنها احتجبت عنك، ولو حاولت الجدل فى القرآن فلن تخرج منه بشىء، ولن تحصّل منه مسرّة، ذلك أنك حاولت كشف حجابه فامتنع عليك وأظهر لك مكرًا كما لو كان يقول لك «لست أنا من تحب»، ويستطيع بذلك أن يتجلى فى أى نوع من النور». راجع أيضا محاورات الرومى Discourses Of Rumi, Murray, 1961 P236.. وقد قال القديس أوغسطين وآباء آخرون «لقد نثر الله مصاعب فى الكتاب المقدس حتى يحثنا على دراستها بانتباه أشد، وحتى يجرِّب تواضعنا فى اعترافنا بمحدودية ذكائنا». وقد كرر البابا بيوس السابع العبارة ذاتها فى دوريته Divino Affante.

ويقول أحبار اليهود إن الله يتحدث بالإجمال، وهو مما يُفسر الاختزال الجرىء الذى لا يُدرك من النظرة الأولى، ومستويات المعانى المنطبعة فوق بعضها، مما يُوجد فى لغة الوحى عموما[٤٨]، ثم إن الحق عند الله سبحانه وتعالى يكمن فى الكفاءة الروحية أو الاجتماعية للكلمات والرموز، لا فى انضباطها الوقائعى، فهو سبحانه يقصد إنقاذ النفوس أولاً أكثر مما يقصد تعليم العقول، ولا يُعالج الحكمة والخلود بالمعرفة الظاهرة ناهيك عن حب الاستطلاع. وقد سمَّى المسيح عليه السلام جسده 'الهيكل'، وهو ما يُثير الدهشة لو أخذناه بالمعنى الأولىِّ كبناء من حجر، لكن الهيكل الحجرى كان أقل كثيرًا من المسيح عليه السلام الذى كان وعاءً للرب الحىّ، والحق أن اصطلاح 'هيكل' ينطبق على جسد المسيح أكثر من انطباقه على مبنى صنعته أيدى الناس، حتى إنه يُمكن القول بأن هيكل سليمان أو هيكل هيرودوس كانا صورتين لجسد المسيح عليه السلام، فالله تعالى لا يأبه للتتابع الزمنى، وهكذا لجأت المتون المقدسة أحيانًا إلى خلط الكلمات والوقائع بدلالة حقيقة أسمى منها تفلت من وعى الإنسان، ولكن الأمر لا يقتصر على المصاعب التى نلقاها فى متون

٤٨ مثل أن يقال عن 'بهاجافاد جيتا' إنها يمكن أن تُقرأ بسبعة طرق مختلفة من المعانى، وقد أشرنا إلى هذا المبدإ مرارًا فى أعمالنا السابقة.

الوحى، فهناك أيضًا تباعد الزمان وتغير العقليات فى الحقب المختلفة، أو هو اللاتساوى الكيفى فى مراحل دورة الإنسان على الأرض. ولم تكن اللغة فى مستهل التراث ما هى عليه اليوم سواء أكانت عصور حكماء الفيدا 'الريشى' أم عصر الرسول صلى الله عليه وسلم، ولم تكن الكلمات قد اهترأت بعد، وكانت تُحَمَّلُ بأكثر مما نتصور من معانٍ، وتحتاج كثير من الأمور التى كان القارئ القديم يعبر عليها فى صمت إلى تفسير يُوضحها فى مرحلة لاحقة[٤٩].

ويشبه المتن المقدس بتناقضاته الظاهرة الكلمات المتقاطعة، ولكن يكفى الاستنارة بالتفاسير الأرثوذكسية الرشيدة لكشف مقاصدها وتتبع مسائلها منذ أن ارتبطت بالوحى، أو أنها طفرة إلهامية من المصدر الربانى ذاته، ولذا لم يكن دور التفاسير رتق الأجزاء المفقودة، ولا تحديد علاقات أمر بعينه ومعانيه حتى يُفهَمَ بشكل قابل للتداول بمضاهاته مع غيره. أى إن التفاسير تشكل جزءا من التراث بشكل ربانى، وهى نسغ استمراريته حتى لو كان التزام المفسرين بالكتابة فى حالات خاصة وعودتهم إلى الظهور بعد اضطرابات

٤٩ ولا رغبة لدينا فى تسويد صفحات عن انتشار الغباء فى النقد النصى الحديث سواء أكان 'نفسيًا' أو من أى نوع آخر. ويكفى أن نشير إلى أن الشيطان فى زماننا قد سيطر على الإحسان الذى يريد أن يختزله إلى غيرية إلحادية مادية، كما أنه سيطر على تفاسير المتون المقدسة.

حدثت مؤخرًا حتى يُواجهوا متطلبات حقبة تاريخية خاصة، وقد قال الرسول صلى الله عليه وسلم «وُزِنَ حِبرُ العُلَماءِ بِدَمِ الشُّهَداءِ فَرَجَحَ عَلَيهِم»، سواء أكان ذلك فى الشريعة أم الروحانية، وقد كان هذا هو الدور الحاسم الذى قامت به التفاسير الأرثوذكسية فى كل مناخ تراثى[٥٠].

ويرى التراث اليهودى أن حرفية المتون المقدسة ليس لها قوة الناموس بل هى التفاسير الأرثوذكسية فحسب، والتوراة 'كتاب مغلق' ولا يكشف عن نفسه إلا للحكماء الذين 'يفتحون' مغاليق أسراره، فمن طبيعتها أن تتطلب من أول الأمر معرفة بتفسير المشناة، ويقال إن المشناة قد أوحى بها فى خيمة العهد ومن ثم ألقاها يُوشع على السنهدرين الذى تقدس بها، وصارت مقدسة كالتوراة فى ذات الوقت. ومن المهم أن ندرك أن التفسير الشفاهى الذى أنزل على موسى عليه السلام فى سيناء وألقاه على يُوشع قد فُقِدَ جزئيًا وكان على الأحبار أن يُصححوه على أساس التوراة، ويبين ذلك بوضوح أن الغنوص له جوانب 'أفقية' مستمرة وجوانب

٥٠ ويقول جلال الدين الرومى فى المرجع السابق إن الله تعالى لا يتحدث مع أىٍّ من كان، فهو كملوك الدنيا لا يتكلم مع أى مغفل عابر، وقد اختار سبحانه وزراء ومفوضين. ويصل الإنسان إليه سبحانه عن طريق وسطائه الذين كلَّفهم، إن الله سبحانه وتعالى قد انتخب من بين مخلوقاته من يلجأ الناس إليهم حتى يصلوا إليه تبارك وتعالى. وهذه الفقرة تشير إلى الأنبياء كما تنطبق على العلماء المفسرين وهم ورثتهم.

’رأسية‘ منقطعة، ويجرى تداول أسراره يدًا بيد، لكن الشرارة قد تندلع فى أى لحظة بمجرد تماس الوعاء القابل وسعة الروح القدس مع المتن الموحى. وقد قيل أيضًا إن الله تعالى قد أوحى بالتوراة فى النهار وبالمشناة فى الليل[٥١]، ثم إن التوراة لا نهائية بذاتها، لكن المشناة لا تفرغ نظرًا لحركتها على الزمن، أضف إلى ذلك أن التوراة مثل المحيط الساكن الذى لا شاطئ له والمشناة مثل النهر الذى يجرى أبدًا. وينطبق كل ذلك مع التعديلات اللازمة على أى دين موحى وعلى الإسلام على وجه الخصوص. فلا بد أن يكون فيه مراجع للإيمان والإسلام، ولا بد أن فيه أيضًا مراجع للإحسان أو الطريق لا يُدركها إلا الصوفية وممثلوها المؤهلون. والضرورة المنطقية للمرجعية فى النطاق الثالث الذى لا يُنكره علماء الظاهر ولكنهم لا يستطيعون تفسيره هى أحد البراهين على شرعية التصوف، وكذلك شرعية مذاهبه ومناهجه ومنظوماته وشيوخه.

ويلزم بعد هذه الاعتبارات حول الكتب المقدسة أن نتناول تعريف صفة ’مقدس‘ ذاتها، فهى تصف أولاً ما تعلق بالنطاق المتعالى، وثانيًا ما كان يصطبغ بيقين مطلق، وثالثًا

٥١ ولنتذكر أن نيقوديموس قد سعى إلى المسيح عليه السلام ليلًا، وهو ما يعتبر مرجعًا فى الجوانية والغنوص.

ما يروغ من فهم وانضباط العقل الإنسانى المعتاد. ولنتصور شجرة لا تحتكم أوراقها على أى معرفة مباشرة بجذورها، ولكن الأوراق تنخرط فى جدل حول حقيقة وجود الجذر، وما شكله إن وجد، ولو أن صوتًا جاء من الجذر ليقول لهم إن الجذر موجود ويصف لهم طبيعته لكانت هذه رسالة مقدسة. فالمقدس هو حضور المركز فى المحيط، وحضور الصمد فى الفانى. وتمثل الكرامة هذا الأمر، ففيها يتجلى المركز فى الظاهر، ويتجلى القلب فى الحركة. والمقدس هو ما يضع المطلق بين النسبيات، ويضفى على عالم الفناء بُعدًا من الخلود.

***

وحتى نفقه شيئًا عن النطاق الكامل للقرآن لا بد أن نعتبر فى ثلاثة أمور، أولها محتواه المذهبى، الذى نجده فى الرسائل العظمى للإسلام مثل تفسير أبى حنيفة أو الطحاوى، ثم فى محتواه الأدبى الذى يُصور تهتكات النفس البشرية، ثم فى سحره الربانى وقوته الإعجازية[٥٢]. وتستتر هذه المصادر للمذاهب الميتافيزيقية والأخروية والنفسية الأسرارية وراء

٥٢ ولا يفسر أهمية تلاوة القرآن إلا هذه القوة، ويحكى ابن عربى فى 'رسالة القدس' عن أولياء أمضوا حياتهم بالكامل فى تلاوة القرآن بلا كلل، ولا يمكن أن يُعقل ذلك أو أن يحدث ما لم يكن هناك حضور روحى ملموس وراء قشرة المتن يذهب إلى ما وراء الكلمات والعقل. وهذه القوة هى ما يجعل من بعض آيات القرآن وسيلة لصرف الشياطين أو شفاء الأمراض باعتبار تواترها فى ظروف بعينها.

حجاب من التلاوة التى تتردد فى صور بلُّورية نارية، ولكنها تتجلى كذلك فى آيات ذات إيقاع ملكى تنتسج من خيوط الحال الإنسانى.

ولا تقتصر الطبيعة الفائقة للقرآن على محتواه المذهبى وحقيقته الأسرارية والنفسية وسحره المُحَوِّل، بل تظهر كذلك فى كفاءته الظاهرية فى معجزة انتشار الإسلام، فتأثير القرآن الحكيم على المكان والزمن لا علاقة له بالانطباعات الأدبية التى توحى بها الكلمات المكتوبة إلى قارئ دنيوى. والقرآن شأنه شأن كل المتون المقدسة 'كتاب مستغلق' بدهيًّا رغم 'انفتاحه' من جانب آخر على الحقائق الأولية للخلاص. ولا بد من التمييز فى القرآن الحكيم بين التسامى العام للكلمة الربانية والتسامى المخصوص فى محتوى بعينه قد يكون منطبعًا على غيره، وذلك حينما يتعلق الأمر بالذات العلية والفضائل الربانية، حيث يُصبح التميز بينهما بمثابة التمييز بين جلال الذهب وبين تُحفَةٍ مصنوعة منه، فالتحفة تُجلى جلال الذهب مباشرة، وقل مثل ذلك عن نبل المحتوى فى آية أو أخرى من المتون المقدسة، التى تعبر عن شرف الجوهر القرآنى، الذى لا تمايز فيه بحد ذاته إلا أنه لا يضيف شيئًا إلى القيمة اللانهائية للكلمة الربانية. ويتعلق ذلك أيضًا 'بالسحر الربانى' والحضور الفعال فى الحديث الربانى الذى نوهنا عنه سلفًا.

ويتصل هذا السحر عن قرب بلغة الوحى العربية، ولذا كانت الترجمات إلى لغات أخرى غير شرعية ولا تصلح لأداء الشعائر. وتتقدس اللغة عندما يتكلم بها الله سبحانه وتعالى[٥٣]، ولكى يكون ذلك ممكنًا لا بد أن تتوفر فيها خصائص لم تعد توجد فى اللغات الحديثة، ولا بد من أن نعى أن الله تعالى لم يعد يُوحى فى المرحلة الدورية التى تصلب فيها المناخ الأرضى، أى إن كل ما يُمكن أن يُدفَع به كدين بعد زمن معين لا بد أن يكون زائفًا[٥٤]، وقد مثَّلت العصور الوسطى الحدود القصوى لتلك المرحلة[٥٥].

٥٣ وقد يستنتج القارئ من ذلك أن الآرامية لغة مقدسة لأن المسيح عليه السلام قد تكلم بها، ولكن هناك ثلاثة تحفظات أولها أن يصبح القديس فى المسيحية أو أفاتارا فى البوذية هو الوحى ذاته بغض النظر عن المذهب، وليس للمتون صبغة مركزية كما هى الحال فى الأديان الأخرى، وثانيها أن الكلمات الآرامية التى قالها المسيح لم تُحفَظ، وهو ما يبرهن على ما قيل توًّا، وثالثها أن المسيح ذاته كان يهوديًّا لغته المقدسة هى العبرية. وقد ادعى التلمود أن الله تنزه وتعالى لا يفهم الآرامية، إلا أن الآرامية لها قيمة كهنوتية عظمى من قبل زمن المسيح عليه السلام، وقد جعل النبيان دانيال وعزرا عليهما السلام منها 'لغة مقدسة'.

٥٤ وقل مثل ذلك عن طرق التسليك، وقد يجوز أن يخلق الله تعالى فرعًا من سلسلة تراثية قديمة أو أن يُقِيمَ جماعة من الناس حول طريق بعينه لو توفر سبب جوهرى، شريطة أن تكون هذه الجماعة فى إطار التراث المقصود، ولكن ليس لأىٍّ من كان الحق فى تأسيس 'مجتمع' يتغيا 'تحقيق الذات' على عواهنها، ذلك أن هذا 'التحقق' مقصور على نطاق المؤسسات التراثية. وحتى لو سعى البعض إلى إدماج التسليك الأصيل فى إطار 'مجتمع' ما 'للأخوة الروحية' فذلك ارتباط دنيوى، ويمكن للمرء أن يتأكد أن مثل ذلك الإطار سوف يشلُّ تماما أية فاعلية ويؤدى حتمًا إلى الانحراف، فالكنوز الروحية لا تستكين إلى أى إطار على عواهنه.

٥٥ والحق أن الإسلام كان خاتم الأديان، أما عن أخوَّة السيخ فهى جوانية تشاكل ما

والقرآن الحكيم شأنه شأن الدنيا ذاتها واحدٌ وكثرة فى الآن ذاته، إلا أن الدنيا كثرة تشتت وتُفَرِّقُ، والقرآن الحكيم كثرة تُجَمِّع وتهدى إلى التوحيد، وتملأ تنوعات كلمات الكتاب الحكيم واستعاراته وصوره وقصصه نفس المؤمن حتى تتشبَّع بها، فتنتقل بها إلى مناخ من السكينة والصمدية 'بمكر ربانى'[٥٦]، فالنفس التى اعتادت على زخم الظواهر تستكين إليها بلا مقاومة، وتعيش فى الظواهر حيث تنقسم وتتشتت حتى تُصبح ما تفكر فيه وما تفعله. ويستطيع الوحى أن يقبل هذه الميول ومن ثم يعكس توجهها، بفضل الطبيعة الربانية للغة ومحتواها حتى تسبح الروح بمعتاد إيقاعها بلا شكوك كى تستقر فى الحوض الربانى[٥٧]. ولا بد أن يتشبع العقل البشرى بوعى التباين الميتافيزيقى بين 'الجوهر' و'العرض' بمدى ما يحتمل، وحين يُصاغ العقل الذى أنشئ مجددًا عليه أولاً أن يحصر تفكيره فى الله تعالى وأن كل شىء من خلقه سبحانه، أى إن الله تعالى يمحو قلق العقل فى تتابع الآيات والعبارات

دعا إليه 'كبير'، وتفسرها الظروف الاستثنائية لتواصل الهندوسية والصوفية، إلا أن هذه حالة إمكانية قصوى.

٥٦ بمعنى الكلمة السنسكريتية 'أوبايا'، وهى خطة ناجعة للخلاص قد لا تتفق فى أمور ثانوية مع المنظور الميتافيزيقى الصرف.

٥٧ ويصدق ذلك على كل كتاب مقدس، وهو صحيح تمامًا فى حالة تاريخ التوراة، حتى إن اختلافات بنى إسرائيل تشاكل اختلافات النفوس التى تسعى إلى الله تبارك وتعالى، وتنتمى وظيفة 'السحر الربانى' هذه فى المسيحية إلى المزامير.

والكلمات. فالقرآن صورة لكل ما يُمكن لعقل الإنسان أن يُفكر فيه أو يشعر به، ويمحو الله تعالى بهذه الوسيلة القلق الإنسانى، ويسبغ على المؤمن سكينة وسلامًا وصمتًا مقدسًا.

***

ويتعلق الوحى فى الإسلام واليهودية برمزية الكتاب المقدس، فالكون بأجمعه كتاب حروفه العناصر الكونية، أو هو 'دارما' كما قد يقول البوذيون، والتى تصوغ العوالم والكائنات والأشياء بتواليفها التى لا تحصى فى ضوء الأفكار الربانية. والكلمات والعبارات فى الكتاب تجليات للإمكانيات الخلاقة، فالكلمات تؤخذ بموجب محتواها، والعبارات تؤخذ بموجب الوعاء القابل، وتصبح العبارة فضاءً أو دوامًا ينطوى على سلاسل لا تحصى من الإمكانات المتزامنة المقدرة، وما يُمكن أن نسميه 'الخطة' أو الغاية الربانية. وتميز هذه الرمزية عن الكلام بموجب طبيعتها السكونية، فالكلام يحدث فى الزمن ويعنى التكرار، فى حين أن الكتاب ينطوى على براهين فى صيغة متزامنة، فكل الحروف متماثلة بما يُعَدُّ خصيصة فى المنظور الإسلامى. إلا أن هذا المنظور شأنه شأن المنظور التوراتى يشتمل على رمزية الكلام، والتى تماهى عندئذٍ مع الأصل، فالله سبحانه يتحدث فيتبلور حديثه فى كتاب، ولا شك أن المثال الربانى لهذا التبلور إلهى، حتى إنه يُمكن إثبات أن 'الكلام' و'الكتاب' جانبان من الوجود الصرف، وهو

المبدأ الذى يخلق ويوحى، وقد قيل إن القرآن الحكيم هو كلمة الله تقدس وتعالى، وليس أن الكلمة تنبثق من القرآن الحكيم أو من الكتاب المقدس.

فالكلمة هى الوجود بصفته الفعل الخالد لما وراء الوجود، والوجود جوهر ربانى[٥٨] بصفته مجمل إمكانات التجليات، والوجود هو 'الكتاب'، والكلمة على المستوى ذاته هى 'القلم' بصورة أخرى[٥٩]، والقلم هو فعل الخلق، فى حين أن الكتاب هو الجوهر المبدع القابل[٦٠]، ونلمح هنا صلة لذلك بمفهومى 'الطبيعة الطبيعية Natura Naturans' و'الطبيعة الفائقة Natura Naturata' بأوسع معنى لهما، وأخيرًا يُمكن القول على مستوى الوجود بأن التجليات هى كلمة الروح الربانية، وهى العقل المُلهَم المركزى والكلى الذى يصنع المعجزة ويحققها فى الخليقة بالتفويض الربانى، ويصبح الكتاب فى هذه الحالة مجمل الإمكانات المتبلورة، أى العالم بمخلوقاته التى تجل عن الحصر، وتصبح الكلمة جانبًا حركيًّا أو 'فعلا' بسيطًا ويصبح الكتاب جانبًا سكونيًا مركبًا أو 'وجودًا' متمايزًا.

كما يُمكن القول بأن الله تعالى قد خلق العالم ككتاب وقد تنزَّل وحيه إلى العالم فى شكل كتاب، إلا أن الإنسان عليه أن يستمع

٥٨ وهو مذهب Gottheit أو Urgrund عند مايستر إيكهارت.

٥٩ راجع أيضا كتابنا Dimentions Of Islam باب 'النور'.

٦٠ وهو فى المذهب الهندوسى 'براكريتى' الربانية.

إلى الكلمة الربانية فى الخليقة كى يتسامى بموجبها فى المقامات الربانية، فقد صار الرب كتَّابًا حتى يُمكن للإنسان أن يكون الكلمة الربانية. والإنسان 'كتَّاب' بموجب أنه 'أكوان صغرى' متعددة وبموجب أحواله فى تخثرات الوجود، فى حين أن الله تعالى من هذا المنظور هو الكلمة الصرف فى أحديته قبل الكونية وفى فاعليته كمبدإ صرف.

وقد احتل المسيح عليه السلام فى المسيحية بجسده ودمه أو 'بالخبز والخمر' محل الكتَّاب، والجسد هو التحدد الأول للربوبية، ومن ثم كان التبلور الأول للانهائية، ثم الجوهر القابل الربانى الكلى، وهو الجسد الأسرارى الحقيقى للمسيح، ثم أخيرًا العالم بمخلوقاته كتبلور لهذا الجسد.

وقد رأينا كيف أن الله تعالى كوجود هو الكتَّاب الأول بلا نزاع، وقطب الجوهر القابل هو الانعكاس الأول لهذا الكتَّاب على مستوى الوجود الصرف، والكلمة مُكَمِّلُهُ الحركى، ويصبح القلم محورًا رأسيًا للوجود. والإنسان كان على النقيض جانبًا من جوانب الكلمة، وقد خلق الله تعالى الإنسان، فروحه هى كلمة الخالق عزَّ وجلَّ من حيث بساطتها ووحدتها.

***

وليس الطرح المذهبى هو أوضح محتوى للقرآن بل الرواية التاريخية والرمزية والتصوير الأخروى، وينبثق المذهب

الخالص من الرواية والتصوير اللذين يُتوِّجَانه. ولو نحينا جانب جلال المتن العربي وتردده شبه السحرى، وسوف يُرْهَقُ القارئ الذى لا يعلم أن محتواه يتعلق بذواتنا بشكل ملموس ومباشر، حيث إنه قد كفر ونافق وأشرك فى الربوبية آلهة زائفة، وكذلك يُمَثِّلُ الرسل عليهم السلام عقلنا المُلهَم ووعينا بأن القصص القرآنى يتمثل يوميًا فى نفوسنا أو يكاد، وأن مكة هى قلبنا، والزكاة والصوم والحج والجهاد جميعًا هى سلوكيات تأملية غايتها ذكر الله تقدس وتعالى.

ويتوازى مع هذا التفسير تفسير آخر يتعلق بظاهرة العالم من حولنا وفى داخلنا. والقرآن هو العالم خارجنا وداخلنا، ويتعلق على الدوام بالله سبحانه أولاً وآخرًا، وهذا العالم أو بالحرى هذان العالمان تخللهما شروخ تنذر بالموت والفناء، أى بالتحولات على سبيل التدقيق، وهذا هو ما تعلمنا السور المنذرة والأخروية، فكل ما يتعلق بالعالم يتعلق بنا كذلك والعكس صحيح. وترسم لنا هذه السورُ صورًا مذهلة عن تهافت أحوال الإنسان والمادة، ثم عن الحاقة المقدرة للمكان والعناصر والعودة إلى 'المثال الكونى' الغائى، وهذا هو تلاشى العالم المنظور وانهياره فى 'الباطن' اللامادى 'الأعلى' كما يقول القديس أوغسطين، وهو كذلك مواجهة المخلوقات التى انتُزِعَت من سياقها الأرضى بالحقيقة الباهرة

للانهائى.

ويقدم القرآن الحكيم 'بظاهره' علم كون يُعالج الظواهر وغاياتها النهائية، ويقدم 'بباطنه' علم وجود ميتافيزيقى يُعالج الحقيقى والوهمى.

***

ولا يُثير الدهشة أن بعض صور القرآن تتعلق بالقتال، فقد ولد الإسلام فى مناخ من الصراع، ولا بد للروح التى تسعى إلى الله تعالى أن تناضل. ولم يخترع الإسلام الصراع، فالعالم فى حال دائم من خلل التوازن، والحياة تعنى صراعًا فى هذا المناخ، إلا أن ذلك الصراع مجرد جانب واحد من العالم، ويتلاشى فى المستوى الذى نشأ فيه، والقرآن بأجمعه مبثوث بسكينة غامرة، حتى يُمكن القول بالمصطلح النفسى أن الجانب الصدامى فى المسلم يتوازن مع تسليمه للقدر. فالجهاد الأكبر للنفس الأمارة يتحول إلى سكينة إلى الله سبحانه تتعالى عليها، وإلى الوعى بالمطلق سبحانه حتى ليبدو أننا لسنا من نجاهد، ويعود ذلك بنا إلى تلازم الصراع والمعرفة فى بهاجافاد جيتا وفى بعض جوانب الفروسية فى بوذية الزن، والممارسة الشائعة فى الإسلام هى التأنى فى الجهد، فهو دين التوازن والنور الذى يتجلى فى الميزان.

والتوازن وسط بين الخلل والتوحُّد، كما أن التوحد فى البعد 'الرأسى' صلة بين التوازن والخلل. وموضوعات

القرآن العظيمة تصور أحوال الخلل والتوازن، والارتجال والإيقاع، والانفصال والتوحد، والانقسام والواحدية. ويتضح كل شيء في وجوده وسيرورته ومصيره بالتوحيد ومستوياته.

وما يلزم عند المسيحي لكي يسعى إلى الله تعالى «إنكار الذات بلا تحفظ» كما يقول القديس يُوحنا الصليبي، ويندهش المسيحي حين يسمع من مسلم أن مفتاح الخلاص هو الإيمان بأن الله تعالى واحد، وما لا يعلمه من ظاهر الأمور أن كل شيء يعتمد على 'إخلاص' الإيمان، وطريق الخلاص هو كلية الإيمان ونقاؤه، وتعني هذه الكلية الخلاص من النفس، وأيًّا كانت الصورة التي تعبر عن ذلك.

أما عن إنكار الثالوث المسيحي في القرآن بشكل ظاهري مشروط فلا بد من التحسب لظلال المعاني المحتملة، فقد يُمكن النظر إلى الثالوث بمنظور 'رأسي' أو بأحد منظورين 'أفقيين'، أحدهما متسامٍ والآخر ليس كذلك، والمنظور الرأسي ينظر إلى أقانيم الغيب والوجود الصرف والوجود الملموس 'تنازليًّا' من الواحدية أو المطلق، أو من الجوهر لو أحببت، وهو ما يعني أنه يرى مقامات الحقيقة. أما المنظور الأفقي الأسمى فيناظر الثالوث الفيدانتي 'سات' أي الحقيقة فوق الأنطولوجية، و'تشيت' أي الوعي المطلق، و'أناندا'

أى الرضوان والنعمة، وهو ما يعنى أنه يرى الثالوث كما لو كان مستبَطنًا فى الأحدية[٦١]. وأما المنظور الأفقى غير الأسمى فيضع الأحدية كما لو كانت جوهرًا خفيًّا فى الثالوث، فيحيله إلى مستوى أنطولوجى يُمثل الصيغ الثلاثة للوجود الخالص، أى ثالوث الوجود والمعرفة والإرادة، أو الآب والابن والروح. ولا يتناقض مفهوم الثالوث كتجلٍّ للأحدية أو المطلق مع مذهب التوحيد فى الإسلام، ولكن ما يُناقضه هو إضفاء المطلقية على الثالوث فحسب، أو حتى على الثالوث الأنطولوجى وحده من المنظور البرانى، والمنظور الثالث والأخير لا يسعى إلى المطلق، وهو ما يعنى القول بأنه يُسبغ صفة مطلقة على أمر نسبى، وأنه يجهل مايا ومقامات الحقيقة والوهم، غافل عن الميتافيزيقا والتماهى بين المبدإ والتجلى ولكن ليس وحدة الوجود[٦٢]، وفهمه أقل من ذلك لنتائج التماهى من منظور العقل المُلهَم والمعرفة المخلِّصة.

ولا بد أن نعرج هنا على تفسير لموضوع الكافرين، أى الذين ليسوا من 'أهل الكتاب' مثل اليهود والمسيحيين، فسواء أكان دينهم زائفًا أم كانوا كافرين نتيجة زيف دينهم فلماذا قال

٦١ ولا يكون المطلق مطلقًا عندما يكون له جوانب، ولكن بمقدار ما يتعالى عليها، وبقدر ما كان ثالوثًا لا يكون مطلقا.

٦٢ وليست وحدة الوجود حيث إنه ليس 'ماديًّا' بحال ولا هو حتى 'مفهوم Substantial' بالمعنى الكوزمولوجى للاصطلاح.

الصوفية إن الله تعالى موجود فى بيت أوثان كما هو موجود سبحانه فى المعبد اليهودى والكنيسة المسيحية؟ والأمر كذلك لأن افتقاد الحق الأكمل وشحوب كفاءة الخلاص فى حالات الوثنية الكلاسيكية والتراثية ناتج عن تعديل عميق فى عقلية الوثنيين، وليس من جرَّاء زيف الرموز فى كل الأديان التى تجاورت مع الأديان التوحيدية الثلاثة كما وجدت فى صور الفتيشية[٦٣] التى لا زالت تعيش حتى الآن، وقد انتهت العقلية التأملية التى تحتكم على شفافية ميتافيزيقية للصور وتحولت إلى الدنيوية والانفعالية[٦٤] والتطيُّر[٦٥]. والرمز الذى كانت تدُرَكُ به الحقيقة المرموزة كان أمرًا بيِّنًا قد صار واقعيًّا صورة غامضة معتمة أو وثنًا، وحقيقتها بالمعنى المنضبط أنها مجرد جانب من الحقيقة، وهذا الانحطاط فى العقلية العامة لم يتوان عن التأثير على التراث ذاته ليضعفه ويزيِّفه بطرق شتى، وقد ارتبطت معظم الوثنيات القديمة بميل عارم إلى القوة والشهوة. ولا مناص من أن توجد وثنية شخصية فى الأديان الحيَّة تمامًا كما يُمكن أن يتحقق الصدق والتقوى فى دين منحط، رغم أننا لا

٦٣ وقد استخدمنا هذا الاصطلاح هنا باعتباره مواضعة تشير إلى انحطاط التراث فحسب، ولا نقصد بها الحكم على أية قيمة تنتمى إلى التراث الإفريقى والميلانيزى.

٦٤ والكافر فى المفهوم القرآنى هو من وسمته 'الدنيوية' وأضلَّه سعيه إلى طيبات الحياة الدنيا وغفلته عما وراءها.

٦٥ وتصف الأناجيل الوثنيين بأنهم يظنون أن بكثرة كلامهم يُستجاب لهم، و'التطير' هو وهم اتخاذ الوسائل كغايات، أو عبادة الصور بحد ذاتها وليس لمحتواها المتعالى.

بد أن نفترض فى هذه الحالة تكامل المنظومة الرمزية فى ذلك الدين. ولكن سوف يكون الاعتقاد ضلالاً بأن أيًّا من أديان العالم العظمى اليوم قد يرتد إلى الوثنية، فلا وقت عندهم لذلك، وغاية وجودها الكافية هى أنها سوف تصمد حتى قيام الساعة، وهذا ما وعد به مؤسسوها، وهو ما لم يكن حال الوثنيات الكبرى التى دَرَسَت، والتى لم يكن لها إنسان مؤسس، ولذا كان خلودها مشروطًا عارضا. وقد كان المنظور الأولانى القديم 'مكانيًّا' لا 'زمانيًّا'، والهندوسية وحدها بين الأديان التراثية العظمى هى التى حققت إمكانية التجدد على الزمن بفضل أوليائها أفاتارات[٦٦]، ومقصدنا على كلٍّ ليس الدخول فى التفاصيل بل لتوضيح منظور بعض الصوفيين عن أن أبوللو لم يكن زائفًا بل كانت الطريقة التى يُنظر بها إليه باطلة[٦٧].

ولنعد إلى مسألة 'أهل الكتاب'. فلو كان القرآن الحكيم يشتمل على مطارحات تتعلق بالمسيحية وباليهودية على الأخص فذلك لأن الإسلام جاء بعدهما، وهو ما يعنى

٦٦ ثم إنه لا شىء يمنع إمكانية وجود فروع أخرى عاشت على هامش التاريخ لتراث أبوللو القطبى الأولانى Hyperborian وخلفه أبوللو الأطلنطى Atlantian، ولكنها لن تكون تراثًا عظيمًا لأمة حضرية شاسعة. وحينما نتحدث عن الوثنية، فهناك حاجة إلى التحفظ حيال العرفان الجوانى الذى لا يتاح للغالبية ولا يملك أن يؤثر فيها، ونحن نستخدم المصطلح التواضعى 'للوثنية' من حيث اشتقاقها أو من حيث سوء ارتباطاتها الذى نتج عن انتهاكاتها.

٦٧ وقل مثل ذلك عن الطريقة التى صوره بها الفن الكلاسيكى.

وجوب أن يتقدم باعتباره تحسينًا لما سبقه. أى أن القرآن يطرح منظورًا يُتيح له تجاوز الجانب الصورى الأسبق فى الدينين التوحيديين. ويمكن القول بأن موقف المسيحية حيال اليهودية بموجب الفكرة الماشيحانية وأن المسيحية ليست إلا طريق 'محبة' فيها يُشاكل موقف البوذية من البراهمية، وهنا يتماهى الظهور المتأخر مع منظور أسمى رمزيًا وإن لم يكن كذلك جوهريًا. ومن الواضح أن التراث الأسبق لم يكن به حاجة إلى التحسب لذلك الأمر، ذلك أن كلَّ منظور كونٌ قائمٌ بذاته كمركز ومعيار، وينطوى بطريقته على كافة وجهات النظر الصالحة. ويصبح التراث المتأخر 'محكومًا عليه' بمنطق الأمور أن يدعى التسامى[٦٨] حتى ليكاد ألا يُوجد. ولكن هناك كذلك رمزية إيجابية تتعلق بالمظهر العام للتراث الجديد، الذى يُعتبر الكلمة الأخيرة، وهى أنه لا بد أن يُجسد 'ما سلف'، وتحصر أمجاده بالتالى فى مطلقية 'مظهره العام'.

***

والعقل المُلهَم الخالص هو 'القرآن الباطن'، والقرآن اللامخلوق هو العقل الربانى الذى يتبلور فى صورة أرضية فى كتاب القرآن، وهو استجابة موضوعية للعقل

٦٨ وهذا أمر مشروع من منظور بعينه على مستوى بعينه، وتفسره فى أديان التوحيد حقيقة أن اليهودية والمسيحية والإسلام تناظر على التوالى طُرُقَ 'صالح الأعمال' و'المحبة' و'المعرفة' بالمدى الذى يمكن للبرانية أن تحققه دون تحيز لمحتواها العميق.

الإنسانى المُلهَم الذى هو الوحى الذاتى الباطن[٦٩]. ويمكن القول بالمصطلح المسيحى بأن المسيح عليه السلام تجسدٌ موضوعىٌّ للعقل المُلهَم، وكان العقل المُلهَم وحيًا ذاتيًا دائمًا له. وهكذا يكون هناك قطبان لتجلى الحكمة الربانية، وهما أولاً الوحى 'مما فوقنا' وثانيًا العقل المُلهَم فى 'باطننا'، ويمدنا الوحى بالرموز التى يترجمها العقل المُلهَم 'بتذكُّر' محتواها، ومن ثم يصبح واعيًا بجوهرها ذاته، فالوحى ينتشر فى الآفاق والعقل المُلهَم يتركز فى الباطن، وبقدر التسامى يكون التنزيل.

وهناك حقيقة أخرى نودُّ لو عالجناها فى هذه المرحلة، وهى أن الحضور الربانى فى المقام الحسِّى له رمزان أو وسيلتان أو هما 'تجليان طبيعيان' لهما أهمية أولية، وهما القلب بداخلنا وهو المركز، والهواء الذى نتنفسه من حولنا. والهواء هو التجلى المادى للأثير الذى تنتسج منه الصور، وهو كذلك حامل النور الذى يتجلى فى ضوئه العنصر الأثيرى[٧٠].

وحينما نتنفس يتخللنا الهواء كما لو كان يرمز إلى الأثير المبدع

٦٩ وهى 'ذاتية' على مستوى تجريبى فينا، واصطلاح 'ذاتى' الذى يُسبَغُ على العقل المُلهَم غير منضبط كما هو حال مصطلح 'إنسانى'، ويستخدم كتعريف لمستوى التناول فحسب.

٧٠ وقد مر اليونانيون على أمر الأثير مَرَّ الكرام، ولا شك أنهم قد استوعبوه كعنصر خفى فى الهواء الذى لا يُرى بدوره، وتعنى كلمة 'آفير' العبرية كلاً من الهواء والأثير، ويُشتق من جذرها ذاته كلمة 'آور' بمعنى 'النور'.

والنور الهادى، فنحن نتنفس فى الحضور الربانى الكلى. كما أن هناك اتصالاً بين النور والبرد، فالشعور بأيهما مُحَرِّر، وما كان نورًا فى الظاهر كان بردًا فى الباطن. وحين نستنشق هواء باردًا متلألئًا فأنفاسنا هى صلاة جسدنا ووجيب قلوبنا، والنور يتعلق بالعقل المُلهَم وبراءة وجودنا. ويقول الإسلام إن النور فى نهاية الزمان سوف ينفصل عن الحرارة، والحرارة هى الجحيم والنور هو الفردوس، ونور السماء بارد وحرارة الجحيم مظلمة.

والعالم منتسج من خيوط الأثير التى انتسجنا منها مع كل المخلوقات، كما تبلور من الأثير كل ما يخضع لعالم الحواس. والعالم سجادة شاسعة نمتلكها مع كل نفَسٍ من أنفاسنا، ذلك أننا نتنفس الأثير الذى جُبل منه كل شىء كان[71]، كذلك نحن من الأثير. وكما أن العالم سجادة شاسعة يتكرر فيها كل شىء فى إيقاع التغير السرمدى، أو أن كل شىء يُحافظ على شبهه فى إطار قانون التفاضل، كذلك القرآن الحكيم، فالإسلام نسيج مركزه فى كل أين، تتكرر وحداته وتتنوع بلا نهاية تنوعًا يتجه إلى التوحيد. و'الأثير' الكلى[72] ليس إلا الكلمة الربانية التى هى 'الوجود' و'الوعى'، والتى تخلق وتحرر وتنشر الاستنارة

٧١ وهذه طريقة رمزية فى الحديث، فالأثير بموجب كماله رضوان ساكن لا يتحرك.
٧٢ الذى ليست العناصر الطبيعية منه إلا انعكاسًا متخثرًا.

فى كل أين.

والطبيعة التى تحيط بنا من شمس وقمر ونجوم وجبال وغابات وزهور جميعًا وحى أولانى قديم، والطبيعة والنور والنَّفَسُ مرتبطة من أصولها البعيدة، فلا بد أن النَّفَسَ يتصل بذكر الله تعالى حين نتنفس بجلال، أو بالحرى بالقلب. وقد قيل إن روح الله تعالى كان يرفُّ على المياه، وكان أن خلق نَفَسُها النَفْسَ، فقد قيل كذلك إن المولود من الروح هو روح... مثل «الريح تهب حيث تشاء وتسمع صوتها ولكنك لاتعلم إلى أين تذهب».

ومما له مغزى أن يصف الإسلام القرآن الحكيم بأنه 'انشراح الصدر'، والذى يُقال به على سبيل المثال إن الله تعالى شرح قلوبنا للإسلام، والصلة بين المنظور الإسلامى والمغزى التسليكى للتنفس والقلب مفتاح أساسى لفهم أسرار التصوف. والحق أن كل طريق ينفتح على الغنوص الكلى بواقع قوة الأشياء.

و'ذكر الله' كالأنفاس العميقة فى عزلة الجبال الشاهقة حيث يتلألأ هواء الصباح بنقاء الجليد الأزلى، فتتسع قلوبنا إلى فضاء يسع السماء.

لكن هذه الصورة تنطوى أيضًا على رمزية أكثر تنوعًا هى 'النَّفَسُ الكلى'، حيث يرمز الزفير إلى التجليات الكونية أو

مرحلة الخلق ويرمز الشهيق إلى الرُّجعى والمعاد إلى الله عزَّ وجلَّ.

***

ويتمثل أحد المصاعب التي يُواجهها الغربيون في تقويمهم للقرآن في سؤالهم المتكرر عما إذا كان هذا الكتاب ينطوي على أسس حياة روحية![73] ويكمن جوابه في أنهم يبحثون في نصوص القرآن الحكيم عن معنى قد صيغ بشكل مباشر مفهوم، في حين أن الساميين والشرقيين عمومًا من المحبين للرمزية البلاغية التي يقرءون 'أعماقها'. وآية الوحي عندهم مصفوفة من الرموز التي يتوهج منها نور كلما نفذ القارئ في هندسة الكلمات، وهي نقاط مرجعية لمذهب لا ينفد حيث إن المعنى الضمني هو كل شيء، وما إبهام المغزى الحرفي إلا حجبًا لجلال المحتوى[74]. وبغض النظر عن بنية النبوءة في كثير من الآيات المقدسة يُمكن القول بأن الشرقيين يستنتجون الكثير من كلمات قلائل، وعلى سبيل المثال حينما يقول القرآن الحكيم ﴿وَلَلْآخِرَةُ خَيْرٌ لَّكَ مِنَ الْأُولَى﴾الضحى ٤، أو ﴿وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ﴾الأنعام ٣٢، أو يقول

٧٣ وقد رد ماسينيون عن هذا التساؤل بالإيجاب.

٧٤ وهذه هي الطريقة التي كان الإنجيل يُقرأ بها في العصور الوسطى اتباعا لأسلافهم، وقد أدى إنكار التأويل Hermeneutical Interpretation الذي كان بمثابة قلعة التراث والفكر المتكامل إلى ظهور 'النقد' والتخريب للمتون المقدسة، وعلى سبيل المثال فقراءة المعنى الحرفي فحسب لنشيد الأنشاد لا يُبقي منه شيئا ولا يذر.

﴿إِنَّ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ وَأَوْلادِكُمْ عَدُوًّا لَكُمْ فَاحْذَرُوهُمْ﴾ التغابن ١٤، أو يقول ﴿قُلِ اللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ﴾ الأنعام ٩١، أو يقول ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى﴾ النازعات ٤٠، فإن المسلم يرى مذهبًا شاسعًا لحياة الأسرار والزهد[75]، وهى ثاقبة كاملة شأنها شأن أية صورة من الروحانية تستحق اسمها.

وليس إلا الإنسان بين المخلوقات الأرضية من وُهِبَ نعمة الكلام وصُنعَ على صورة الرب بشكلٍ جامعٍ مباشر، وينجو الإنسان بهذه الصورة بمدى ما يُحققها بالوسائل الصحيحة، أى بالذكاء الموضوعى وحرية الإرادة وصدق القول سواء أكان جهرًا أم صمتًا، ويسهل فهم الدور الحاسم لآيات القرآن الحكيم التى ليست مجرد عبارات على عواهنها ولكنها كائنات أو قوى أو تمائم. وتكاد نفس المسلم أن تكون مبنية من الصيغ المقدسة التى يعمل من خلالها ويستكين إليها ويعيش بها ويموت عليها.

وقد كانت موضوعية ذكاء الإنسان هى التى تجلت فى آدم عليه السلام حينما سمَّى كل المخلوقات، أى إن هذه الموضوعية هى التى تمكنه من معرفة الأشياء والنبات والحيوان فى حين أنها لا تعرفه. لكن أسمى معارفه هو المطلق، فالإحاطة بما عَظُمَ

٧٥ ولاحظ أننا نقول 'المسلم' وليس 'كل مسلم'.

تستوجب الإحاطة بما صَغُر، والإنسان لا يعرف الدنيا إلا بمقدار ما يعرف العالم، فالذكاء الإنسانى برهان على وجود الله تقدس وتعالى.

***

وقد رأينا فى بداية الكتاب كيف أن مقاصد شهادة لا إله إلا الله تتضح عندما نفهم من كلمة إله معنى الربوبية، ومنها نفهم الحقيقة التى يعتمد مستواها وطبيعتها على سعى الإنسان. والشطر الأول من الشهادة لا إله يتعلق بالعالم ويختزله إلى لا شىء بموجب نفيه، والشطر الثانى منه إلا الله يتعلق قصرًا بالمبدإ الأسمى[٧٦] كما هو الحال فى تعريف اسم الله تعالى وتنكير اسم إله، فى الشهادة تمييز ميتافيزيقى بين الحقيق والوهمى، ومن ثم يأتى دور فضيلة جهاد النفس، وهذه الصيغة المباركة سيف للمعرفة وسيف للنفس فى الآن ذاته، كما أنها تشير إلى السلام الذى ينشأ من حقيقة السكينة إلى الله تعالى[٧٧]. والبسملة ﴿بسم الله الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ صيغة أصولية أخرى فى الإسلام بعد الشهادتين[٧٨]، وهى صيغة حضور الوحى

٧٦ ويحتوى أحد أعمال الشيخ العلاوى على قائمة كاملة لنظائر الشهادة مثل لا قدوس إلا الله تعالى، ولا عليم إلا الله حتى آخر الأسماء الحسنى.

٧٧ وقد أشرنا سلفًا إلى أن الشهادة الثانية للرسول صلى الله عليه وسلم تتبع الأولى مباشرة وتنبثق عنها كما لو كانت استقطابًا.

٧٨ ونحن هنا نذكر المعنى الأصولى للاسم الربانى، ولم يثر اعتراض على ترجمة الرحمن بمعنى 'العَطوف الشَّفِيق Compassionate'، فالعطف والشفقة هما جوهر الرحمة.

التى نراها فى بداية كل سورة من القرآن الحكيم عدا سورة واحدة هى سورة التوبة والتى عُدَّت استمرارًا لسورة الأنفال التى تسبقها، والبسملة هى أول عبارة تنزَّلت فى الوحى، وتبدأ بها سورة الفاتحة. ويقال فى بعض التفاسير إن الفاتحة تشتمل على الكتاب بكامله وإن البسملة تشتمل على الفاتحة بكاملها وإن حرف الباء يشتمل على البسملة بكاملها، وإن نقطة الباء تشتمل على الباء بكاملها[٧٩]. وتشكل البسملة درجة من التكامل مع الشهادة التى هى 'مطلع' العقل المُلهَم و'حدُّ' الوعى الأنطولوجى. ويمكن أن توصفا على التوالى بالمصطلح الهندوسى 'بالشيفية' و'الفيشنوية'، وبالرجوع إلى الصيغتين الهندوسيتين «ما العالم إلا زيف»، و«براهما وحده هو الحقيقة» نرى أن الشهادة تمحو العالم الزائف، فى حين أن البسملة تُقَدِّسُ العالم لأن «كل شىء آتما». ولكن البسملة محتواة فى الشهادة بموجب استثناء حرف إلا كبرزخ بين السلب والإيجاب، أى إن الشهادة تَجَاوُزٌ لإنكار الآلهة الزائفة وإثبات اسم الله تعالى. وتتصل هذه المواجهة بكلمة

٧٩ وحرف الباء هو الثانى فى الأبجدية العربية بعد الألِف البسيطة القائمة رأسيًا برمزية محورية، ويرمز إلى الباء خط أفقى قليل الانحناء كما لو كان مَحنا بنقطة من أسفله. وقد شبَّه على بن أبى طالب كرم الله وجهه ومن بعده الصوفى الشبلى نفسه بنقطة الباء تعبيرا عن 'مقامه الأسمى'. وتناظر هذه النقطة القطرة الأولى من مِداد القلم الربانى والروح، أو هى المثال الأول للعالم المخلوق.

أولها إيجابى يُشير إلى الله تعالى بشكل غير مباشر، وآخرها سلبى يُشير إلى 'الوهم' بشكل غير مباشر، وهكذا نجد فى مركز الشهادة نوعًا من التصوير المقلوب للعلاقة التى تتناولها، ويمثل هذا القلب نوع الحقيقة التى يتصف بها هذا المقام، حيث لا وجود لشىء قادر على الخروج من الغاية الربانية.

وتنبثق الشهادة الثانية من هذا القلب الأسرارى للشهادة الأولى كما خُلِقت حواء من ضلع آدم. والحقيقة الربانية قد نفت العالم الذى يسعى لأن يكون إلهًا، ثم أثبتته فى إطار النفى ذاته لأن العالم لا يملك أن ينقطع عن الله سبحانه وتعالى. ولا يُمكن أن يكون الله سبحانه فى العالم بأى شكل أو مبدإ متسق مع طبيعته عزوجل ومع طبيعة العالم فى آن واحد.

ومن منظور يختلف بعض الشىء يُمكن القول بأن البسملة هى الشعاع الربانى الموحى الذى يُحقق الشهادتين فى العالم[٨٠]، والبسملة شعاع 'متنزِّلٌ' محتواه الشهادة، وهى الصورة الأفقية التى تعكس حقيقة الله سبحانه على العالم، وينعكس فى الشهادة الثانية محمد رسول الله هذا الشعاع الذى يصير جزءًا من الرسالة. والبسملة تبارك كل شىء بما فيه الوظائف

٨٠ وذلك بنفس الكيفية التى جاء بها الروح القدس بالمسيح الكلمة، والشهادة فى هذه الحالة تكون بمثابة الرسالة التى تجسدت، وحينما نعلم إضافة إلى ذلك أن البسملة محتواة فى الشهادة الأولى، فذلك يشير إلى أن الشهادة هى الحقيقة اللامتجلية.

الحيوية بمسراتها المحتومة والمشروعة حيث تصطبغ بقدسية رضوانية، وكما لو كان الله سبحانه حاضرًا فى المسرات، والبسملة شأنها شأن الشهادة الثانية توازن إنكار العالم فى الشهادة الأولى، والتى تحمل فى طياتها بعدًا تعويضيًّا فى كلمة إلا التى ينبثق منها محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم.

ويجوز تناول هذه المسألة من زاوية مختلفة، وهى البركة التى تشيعها البسملة فى علاقتها بفكرة التوحيد التى نصت عليها الشهادة الأولى ووجوب تحققها، وتستحضر ذلك الذى عليه أن يرجع إلى المقام اللامخلوق. ويشتق اسما الرحمن والرحيم من جذر)ر ح م ، والأول هو الرحمة الباطنة، والثانى هو الرحمة الظاهرة، ويعنى الأول صفة الرحمة اللامحدودة، ويعنى الثانى تجليًّا لا نهائيًّا للرحمة، حتى يجوز ترجمتها إلى 'الخالق بالمحبة' و'العفوُّ بالرحمة'، ويمكن أن نستلهم حديثًا شريفًا فى تفسيرهما فنقول بأن الرحمن يعنى واجد العالم ومُقيته بعناصر الحياة الدنيا، والرحيم الغفور يعنى صاحب الرضوان فى العالم الآخر الذى يهب فى الحياة الدنيا ما يُصلح الآخرة.

وتنظر الرحمة الربانية فى اسمى الرحمن والرحيم إلى الضعف الإنسانى حينما يتحلى باليقين، فيصبح وعاءً أخلاقيًّا للرحمة. واسم الرحمن كسماء غامرة الضياء، واسم الرحيم كشعاع

دفءٍ يشع من السماء ليمنح الحياة للإنسان.
واسم الله تعالى يُوحى بالرهبة والتعالى والإحاطة الكلية، ولو كان التعالى هو التفسير الوحيد له لما كان هناك فرصة لتأمله، ومن منظور آخر يُمكن القول بأن اسم الله يتنفس سكينة وجلالاً وأسرارًا، ينتمى أولها إلى تمايز الجوهر، وينتمى الثانى إلى اتساع المبدإ، وينتمى الثالث إلى العقيدة الخفية واللامعة كالبرق فى آن. ويبدو اسم الله سبحانه فى الكتابة كخط أفقى هو اتجاه الكتابة ترتفع منه ثلاثة خطوط رأسية فى ألف ولامين ثم ينتهى بحرف هاء يمكن أن يُختزَلَ إلى دائرة، وهذه 'الأبعاد' الثلاثة ترمز إلى السكينة 'الأفقية' اللامتمايزة كصحراء أو كغطاء جليدى[٨١]، ثم إلى الجلال 'الرأسى' كجبل راسخ[٨٢]، ثم إلى السر الذى يمتد إلى الباطن ويتعلق بالإحاطة والعرفان، ويعنى سر الإحاطة سر التماهى، فالطبيعة الربانية الكلية المتعالية تنطوى على كل الجوانب الربانية بما فيها العالم الذى يغصُّ بانعكاسات فردية لا تحصى للذات العلية.

***

وفاتحة الكتاب لها أهمية أصولية من حيث تمثيلها للصلاة الإسلامية، وتشتمل على سبع آيات 'مثانى'، ﴿بِسْمِ اللَّهِ

٨١ ويكاد يتجلى المعنى فى الآية ﴿قُلِ اللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ﴾ الأنعام، ٩١، وفى الآية ﴿أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾ الرعد، ٢٨.
٨٢ ﴿اللَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ البقرة : ٢٥٥، وآل عمران : ٢.

الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ١ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ٢ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ٣ مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ ٤ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ٥ اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ٦ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلاَ الضَّالِّينَ ٧﴾.

وحمد الله تقدس وتعالى فى بداية الفاتحة واجب لنعم الوجود التى نعيش بها ونتنفس ونأكل ونرى الجمال ونعمل أعمالنا، ولا بد أن نعلم أن الكمال أو الرضا أو أية فضيلة أخرى ظاهرة كانت أم باطنة ما هى إلا أثر للغاية الفريدة الأسمى، وهى وحدها تنتج وتحدد عوالم لا تحصى من الكمالات.

والرحمن هو الذى وهبنا مقدمًا نعمة الوجود وكل الصفات والأحوال التى تعنيها، وحيث إننا موجودون وموهوبون بالذكاء فلا ينبغى لنا أن ننسى هذه العطايا ولا ننسبها إلى أنفسنا، فلم نَخلُق أنفسنا بأنفسنا ولم نخترع العين ولا النور الذى ترى به. والرحيم يُعطينا خبزنا كفافنا كما يمنُّ علينا بحياةٍ خالدةٍ وبمشاركتنا فى التوحيد بطبيعتنا الحقة.

ومالك يوم الدين هو ملك المصائر التى تنتشر ثم تمَّحى، ونحن نعيش فى الوجود ولا نملك إلا الوعى بأن الوجود يسعى إلى غايته، وأن الكون الأصغر والكون الأكبر ينتهيان فى غيب ربانى، ولكى ندرك أن النسبى صادر عن المطلق ويعتمد عليه هو أن نعلم أن النسبى ليس المطلق، وأنه يمَّحى أمام وجه الله

تعالى.[83]

وفى آية إياك نعبد وإياك نستعين، تصبح العبادة تسليمًا لله عزَّ وجلَّ خارجنا وفوقنا والخضوع للإله المتعالى، والاستعانة هى الرجوع إلى الله تعالى فى باطننا وفى أعماق قلوبنا، وهى اليقين بقربه جل وعلا، والله 'الظاهر' بعيد بُعدَ لا نهائية السماء، والله 'الباطن' أقرب من حبل الوريد إلى القلب.

وتشير آية اهدنا الصراط المستقيم إلى طريق الصعود والتسامى إلى الوحدة المخلِّصة، وهى وحدة الإرادة والمحبة والمعرفة.

وتعنى صراط الذين أنعمت عليهم الصراط المستقيم الذى يرفعنا إليه اللطف الربانى، فباللطف الربانى فحسب تنفتح نفوسنا لنتماهى مع متطلباته.

وتعنى المغضوب عليهم أولئك الذين يعترضون اللطف الربانى فيقعون فى قهر العدالة والجبروت، والذين يقطعون الصلة بينهم وبين اللطف المحيط بهم سلفًا بسعيهم إلى الاستقلال عن غاية وجودهم فيسقطون كالأحجار بلا سمع ولا بصر، والضالين هم الذين لا يُنكرون الواحد جل شأنه مباشرة إلا أنهم تائهون فى عالم الكثرة، ولا يسعون إلى اغتصاب مقامه تنزه وتعالى، لكنهم يبقون على حالهم فى

٨٣ ولعل القارئ قد لاحظ أن 'يوم الدين' يحتوى على رمزية زمانية فى حين كان 'رب العالمين' له رمزية مكانية.

اتباع طبيعتهم المنقسمة كما لو كانوا لا يحتكمون على ذكاء، ويعيشون أسفل نفوسهم مستسلمين لقوى الكون، ولكن ما زالت أمامهم فرصة للنجاة بالطاعة[٨٤].

وتسري هذه الصيغ المباركة في حياة المسلم سريان السَّدى في اللُّحمة، فالبسملة تبارك كل عمل وتحول الأعمال المعتادة كالوضوء والطعام إلى شعائر ختامها الحمد لله، فتعزوها إلى الغاية الفريدة للفضائل كافة، وتطمئن النفس إلى الركون إلى اللطف الرباني في الحياة الدنيا بوصفها أثرًا للرضوان الرباني، وكل شيء يُنجَزُ في هذه الحالة كرمز لهذا الرضوان[٨٥]. وتعبر هاتان الصيغتان عن مرحلتي التشكل والاكتمال، والبسملة ذكر للغاية الربانية وبالتالي للحضور الرباني، وحمد الله تعالى يُذيب كل شيء في الغاية الربانية.

وعادة ما ترتبط صيغتا سبحان الله والله أكبر بحمد الله جلَّ

٨٤ وترى التفاسير الإسلامية أن اللطف والغضب والضلال تناظر على التوالي المسلمين الذين اتبعوا طريق الوسط، واليهود الذين أنكروا عيسى عليه السلام، والمسيحيين الذين صنعوا منه إلهًا. واختيار الرموز لا شوب فيه من الناحية البرانية، ولكن المعنى الكلي يشير إلى النزوع الأصولي للإنسان.

٨٥ راجع بهاجافاد جيتا باب ١٨ 'روح الزهد' «كرِّس نفسك لي واعبدني وضحِّ من أجلي واسجد أمامي وسوف تئول إليَّ يقينًا، وأعاهدك بذلك حقا، فلا تقلق، وسوف أعفو عن كل خطاياك، ولا تحدِّث في ذلك من لم يتقشف ولا من لا يحبني ولا من لا يريد أن يسمع ولا من يتهكم، بل حدِث من يُعَلِّمُ هذا السر للمؤمن بي، فإخلاصه أسمى الإخلاص، وسوف يرجع إليَّ حقا». وهناك مبدأ عند المسلمين عن أن الطعام بلا بسملة يشارك فيه الشيطان، وقل مثل ذلك عن أي عمل آخر.

وعلا، فتُقال سبحان الله لدحض ضلالة تُناقِضُ الجلال الربانى، فننزهه جل شأنه عن عالم الخلق، فى حين يجعله الحمد حاضرًا فى العمل بشكل ما. وتفتتح صيغة الله أكبر الصلاة الشرعية وتصاحب كل تغير فى أوضاع الشعيرة، وكلمة 'أكبر' هى بمثابة أفعل التفضيل 'الأكبر' لصفة 'كبير'، وهكذا تبدو كما لو كانت إعادة صياغة للشهادة الأولى.

ويقول التراث إن ذكر هذه الصيغ المباركة للأسماء الحسنى تمحو الآثام بتكرارها عددًا معينًا من المرات حتى لو كانت الآثام بعدد قطرات البحر، ويتشاكل الإسلام فى هذا الأمر مع الكاثوليكية التى تحث على الاستغراق فى ذكر صيغ صلوات بعينها.

وهناك صيغة شبه عضوية فى حياة المسلم هى 'إن شاء الله'، ويقر المسلم فى هذه الصيغة باعتماده على الله تعالى وضعفه وجهله حيال وجه الله عزَّ وجلَّ ويتبرَّأ من أهواء نفسه وأوهامها، وينكر فى الآن ذاته أى ادعاء انفعالى من جانبه، وهذه هى صيغة السكينة. كما أنها إثبات أن الله تعالى هو غاية كل شىء كان، وأنه هو اليقين المطلق الأوحد فى وجودنا، وليس لنا مستقبل إلا به جل جلاله.

وتتعلق صيغة 'إن شاء الله' بالمستقبل ولها دور بارز فى حياة المسلم، وأنه سبحانه هو اليقين المطلق الأوحد فى وجودنا

جل جلاله، إذ تتعلق بالمستقبل بمدى ما ينعكس على الحاضر فى رجائنا، فصيغة 'كان مكتوبًا' تتعلق بالحاضر بمدى ما يلتقى بالماضى فى الحوادث التى نشأت بدايتها فيه ولكنها تنضج وتتفتح فى الحاضر، وهى تمثل المصير الذى نخضع له بشكل سلبي. وكذلك صيغة 'ما شاء الله'، التى تعنى أن ما شاء الله تعالى كان ووجِد، وتضع فكرة 'إن شاء الله' فى الماضى أى بداية الحادث وتحقق نتائجه فى الحاضر أو هى إثبات فعال له. ويساند تجانسها وسلامتها 'القدرية' الإسلامية، والتاريخ مسخَّرٌ للبرهان عليها، فنتائجها المنطقية تولد من المفاهيم الأصولية للإسلام، والذى يعتمد على الله تعالى فى كل شىء كان.

ويعيش المسلمون الذين يتبعون السنة النبوية بأدق تفاصيلها فى نسيج من الرموز[٨٦]، ولذا كان لديهم وسائل شتى لذكر الله تعالى واليوم الآخر، حتى ولو بشكل غير مباشر. أما المسيحى فيعيش فى فضاء إمكانات إيمانية لا يُمكن توقعها، ويرى الموقف الإسلامى كما لو كان نوعًا من السطحية

٨٦ والغزالى مثال باهر لذلك، كما أن هناك رأيًا مقابلًا هو أن الحد الأدنى من الشريعة كاف لدخول الجنة شرط نقاء القلب أو سمو الفضيلة أو عمق العرفان. ولنتذكر أن المسلمين يقسِّمون الأحكام إلى خمسة أصناف، أولها الفرض أو الواجب، وثانيها السنة أو المستحب أو المندوب، وثالثها المباح، ورابعها المكروه، وخامسها المحرَّم.

الشكلية والفرِّيسية[87]، ولكن انطباعه ذاك لم يحسب إلى أن الإرادة فى الإسلام ليست ارتجالية[88]، وليس للظاهر إلا معنى تخطيطىٌّ لكن الباطن يتفتح فى الإيقاع الروحى. وقد لا يعنى التلفظ بالصيغ التراثية شيئًا كما يرى من كان لا يفقه إلا الحمية الأخلاقية، أما من منظور التوحد الافتراضى مع الله تعالى بدوام ذكر الآيات الربانية فإنها طريقة قولية لتثبيت نقاط مرجعية روحية، كما أنها وسيلة للتطهُّرِ والتبرُّكِ، فما كان ممكنًا روحيًّا هو مشروع بموجب الإمكانية، وقد يكون ضروريًّا فى سياق بعينه.

***

ويعَدُّ مذهب 'القدرة' الربانية من أكثر المذاهب وضوحًا فى القرآن الحكيم، ويتردد فيه بدرجة استثنائية فى المناخ التوحيدى. وقد عرضنا فى أول هذا الكتاب لفكرة المصير المقدر، ولو كان الإنسان مرهونًا بمصيره فذلك لأنه ليس الله تعالى وبمدى ابتعاده عنه سبحانه، وليس من جراء مشاركته الأنطولوجية فى الحرية الربانية، وقد أشرنا إلى أن إنكار المصير المقدر بمثابة القول بأن الله تعالى لا يعلم

٨٧ وليس هناك ما هو مطلق فى هذه الفكرة ولا فى سابقتها بموجب اختلاف المنظور، إلا أن اختلاف مركز الثقل أمر واقعى وعميق.

٨٨ ولذا كان السلوك المنضبط يعنى 'الإسلام' بمعنى 'السكينة الفائقة' و'السلام'، وهى أحد مكونات معنى 'شرح الصدر' فى الإيمان الإسلامى.

المستقبل، ليس كليَّ العلم تنزه وتعالى، وهو استنتاج عبثي، فليس الزمن إلا صيغة امتداد الوجود، وليس التتابع التجريبي لمحتواه إلا وهمًا.

وتثير مسألة المصير المقدر مسألة كلية العلم الرباني، فلو كان سبحانه كلي القدرة فلماذا لا يمحو الشقاء الذى تعانى منه المخلوقات؟ ولو جاز افتراض أنه تنزه وتعالى يُريد أن يمحوه ولا يستطيع لأمكن أيضًا افتراض أنه قادر على أن يمحوه ولكنه لا يُريد بمدى ما يُمكن أن نتيقن بحساسيتنا الإنسانية، ولا بد أن تكون الإجابة كما يلى، إن كلية المعرفة من المنظور الميتافيزيقى المنضبط أمرٌ محددٌ لا يرقى إلى المطلقية، فهى صفة بين صفات أخرى، وهو ما يماثل القول بأنها تنتمى إلى عالم النسبية شأنها شأن الوجود ذاته الذى هى جزء منه، ولكن ذلك لا يخرج بها عن عالم المبادئ الذى هى جزء منه، كذلك فهى تتعلق بالمبدإ الأنطولوجى، أى بوجه الوجود الخالق المدبر متشخصًا فى عقل المخلوقات، ولا تتعلق بالرب اللاموصوف، وهو الجوهر المطلق والغيب المعصوم. وشأن كلية القدرة شأن الصفات التى ترتبط بنزوع أو فعل، ومبرر وجودها قائم فى الوجود ذاته الذى تعتمد عليه، ولا يُمكن أن تُمارس خارجه. فالله عزَّ وجلَّ كلى القدرة فى 'خلقه' وفيما ينطوى عليه ذلك الخلق، ولكن ليس ذلك هو الحال فيما

يتعلق بالطبيعة الربانية ذاتها، التي ينبثق عنها الخلق والقوانين الباطنة التي تحكمه، ولا يحكم الضرورة الميتافيزيقية للعالم ولا للشر، ولا يحكم النسبية التي هو برهان مبدئها الأول، ويمكنه أن يمحو شرًّا أو آخر ولكن ليس الشر بما هو، ولن يفعل ذلك إلا إن أراد أن يشفي كل العلل في العالم، والكلام عن العالم حديث عن النسبية وتكاثر النسبيات والتفاضل وعن وجود الشر، فحيث إن العالم ليس الله تعالى فلا بد أن ينطوي على نقص، وإلا اختُزل عالم الوجود إلى عالم رباني ليكفَّ عن الوجود Ex-Sistere الذي نعرفه.

والتناقض الأساسي في الإنسان هو شهوته إلى الكثرة دون أن يرغب في دفع فديتها، فهو يطلب النسبية بمذاق المطلقية أو اللانهائية دون أن يُعاني من حوافها القاطعة، فهو متطلع إلى التوسع ولا يقبل التحديد كما لو كان التوسع لا يستلزم التحديد، وكما لو كان التوسع الصرف يُمكن أن يُوجد في نطاق ما يُمكن أن يُقاس ويعاير، وقد انبنت الحضارة الحديثة برمتها على تلك الأغلوطة التي أصبحت عندها بمثابة إيمان لا يتزعزع وبرنامج لا يحيد.

وربما أمكن تلخيص ذلك كله بصياغة المسألة على النحو التالي، إن الجوهر الرباني فيما وراء الوجود ينطوي في لا تمايزه على احتمال النسبية أو الوجود المشروط ضمن لا

نهائيته، وهو ما يُولِّد أول النسبيات أو العالم، ومنه يفيض كل شيء آخر، ووظيفة العالم هى الانتشار نحو 'اللاشيئية' أو الصيغة 'الوهمية'، وهكذا تتحول لا نهائية ما وراء الوجود إلى إمكانات أنطولوجية ووجودية أو تنعكس عنها[٨٩]. وحيث إن الوجود هو النسبية الأولى فلا يملك أن يمحو ذاته كما يمحو بدهيًّا كل شيء كان، وما نسميه 'الشر' ليس إلا المصطلح الأقصى للمحدودية، وبالتالى للنسبية، ولا يملك ما وراء الوجود أن يمحو النسبية إلا بقدر ما يملك أن يمنع اثنين واثنين من أن يصيرا أربعة. فالنسبية كالحقيقة تنبثق من طبيعة الذات العلية، وهذا بمثابة القول بأن الله تعالى لا يملك إلا أن يكون الله جل جلاله. والنسبية هى 'الظل' أو 'الحد' الذى يسمح للمطلق أن يعلن عن ذاته لذاته العلية أولا ومن ثم فيما لا يُحصى[٩٠] من التفاضلات.

وتنطوى الصيغة القرآنية ﴿وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ على هذا المذهب بكامله. وقد اصطلح الصوفية على أن الله تعالى لا يُدرَكُ إلا 'بصفاته' الحسنى التى لا يُمكن أن تحكم جوهره ولا 'ذاته'، وتعنى القدرة على 'كل شيء' مجمل الوجود. ولو قلنا إن كلية القدرة لا تملك إلا أن تكون قادرة خالقة

٨٩ وتتعلق الإمكانات الوجودية بالوجود ذاته وهى الأسماء الحسنى مثل القدرة والرحمة، وتتعلق الإمكانات الأنطولوجية بالموجودات والعالم والأشياء.

٩٠ وهذا التعبير رمزى صرف، فمستوى الكون الأكبر ككل فيما وراء الأرقام الأرضية.

رحيمة، وأنه جل وعلا لا يملك إلا أن ينشر صفاته فى مخلوقاته، فلا مناص من أن يظهر اعتراض يقول إن الله سبحانه قد خلق العالم 'بكامل حريته'، وأنه يتجلى حُرًّا فى العالم، إلا أن ذلك سيخلط بين التجليات الربانية المبدئية وبين الحرية فيما تعلق بالوقائع أو المحتوى، فيختلط كمال الجوهر المطلق بنقص المحدودية، وهى من نتائج النسبية. فالله عزَّ وجلَّ يخلق بكامل حريته بما يعنى أنه لا يخضع لأى تحديد كان، حيث لا يوجد ما يخرج عنه جل وعلا، وما يبدو خارجًا عنه من أمور لا يملك أن يصل إليه سبحانه، فمقامات الحقيقة لا تتساوى ولا تُقاس، والغاية الميتافيزيقية للخلق أو التجلى بيد الله تعالى، ولا تمنعه من أن يكون ذاته سبحانه، ما لم تختلط حرية المشيئة بالنزوة كما يحلو لبعض اللاهوتيين أن يعتقدوا تصريحًا وتلميحًا، ودون أن يحسبوا للنتائج المنطقية التى تترتب على اعتقادهم الانفعالى التشبيهى المناقض للميتافيزيقا. و'حرية المشيئة' الربانية شأنها شأن 'كلية القدرة' لا معنى لها إلا فى علاقتها بالنسبى، ولا بد أن نكرر أن كل هذه المصطلحات لا تنطبق على الكينونة الأسمى، ولا يعنى هذا أن الكمال الباطن المتبلور فى هذه الصفات غائبٌ وراء النسبية على عواهنها، ولكن رضوانها اللانهائى قائم فى

المطلق المعصوم فحسب.[٩١]

***

وغالبًا ما يرتبط العقاب الربانى بكلية القدرة، وكذلك بالحكمة والخير الربانى، وينشأ عنها تساؤلات مثل ما الذى يدعو الحكمة والخير الربانى لتسجيل خطايانا التى هى تجليات تعاستنا؟ ويعنى سؤال كهذا أن المرء يتجاوز المعطيات المركزية فى المسألة، فمن ناحية هناك العدالة الباطنة وقانون التوازن فى العرضية النفسية، ومن ناحية أخرى هناك التفاهة الإنسانية التى نقيس بها الكون الكلى، فالحديث عن 'العقاب' ليس إلا طريقة للتعبير عن علاقة سببية، فلا يحلم أحد أن يتهم الطبيعة بالانحطاط لأن علاقة سبب بنتيجة قد عرضت فيها بحسب منطق الأمور، مثل أن حبوب القمح لا تطرح قرعًا، أو أن دفع البندول يجعله يتأرجح لا أن يرتفع إلى أعلى. فبمجرد أن نعى عدم كمال الإنسان تتضح لنا أسباب العقوبة بعد الموت، فالنقص خلل فى التوازن ولا مناص من أن يكون

٩١ وقد صاغت المزدكية مسألة الشر بشكل يجتنب مظهر التناقض فى المبدإ الربانى، بأن قابلت بين أهورامازدا أو أورموزد وهو المبدأ الربانى الخيِّرُ الأسمى وبين أورومانيو أو أهريمان وهو مبدأ الشر، ولكنها بذلك تقع فى ازدواجية تجعلها غير مقبولة ميتافيزيقيًا، إلا أنها ممكنة فى مستوى بعينه من الحقيقة. والصيغة البوذية تجتنب خطر التناقض فى الله تعالى وخطر الثنوية الأصولية فى مذهبها العام، ولكنها اضطرت إلى التضحية بالوجه الموصوف من الربوبية، وهذا ما يجعلها عصيَّة الهضم عند معظم الغربيين والساميين.

سببًا لنتائجه[٩٢]. ووجود المخلوقات برهان على وجود الخالق، ولا تُدرَك التجليات إلا فى ضوء المبدإ، كما أن العوارض لا تُدرَك إلا فى نور الجوهر، ويمكن قول تعبيرات مشاكلة عن عدم التوازن، والذى يفترض توازنًا أصابه الخلل، ويجرُّ فى أذياله رد فعل يُناسبه إيجابًا أم سلبًا.

والاعتقاد بأن الإنسان 'صالح' وله الحق فى طلب 'أن يُترَكَ فى حاله' بلا قلق أخلاقى ولا مخاوف أخروية يعنى فشله فى إدراك الحدود التى تحدُّ الإنسان، والتى تصطبغ أصوليًّا بصبغة فوق طبيعية، وحقيقة أننا لا نرى ما يجرى خلف ظهورنا ولا ندرى ما يجىء به الغد برهان على ضآلتنا وبيان لعرضيتنا بالنسبة إلى جوهر أعظم من أنفسنا. ونضيف هنا بين قوسين أن الإنسان لو كان قانعًا طوال آلاف السنين بالرمزية الأخلاقية للثواب والعقاب فذلك لم يكن نتيجة بلاهته، وإلا لأصبحت البلاهة داءً لا دواء له، ولكنه كان بموجب حاسة تميز بين التوازن والخلل، ولأنه كان يشعر فى باطنه بالقيم الحقيقية فى العالم وفى نفسه، وكان على يقين من المعيار الربانى كحصيلة لتجاربه بشكل ما، كما كان على

٩٢ وهو أحد المعانى فى قول المسيح عليه السلام «كل الذين يأخذون السيف بالسيف يهلكون»، وكذلك يعنى من منظور مختلف قوله عليه السلام «وإن انقسم بيت على ذاته لا يقدر ذلك البيت أن يثبت»، وتنطبق الآية الأخيرة على الأخص على الإنسان الذى يخون طبيعته المجبولة على صورة الرب.

يقين من عدم كماله، وقد كانت رمزية كافية لأن تُذَكِّرَهُ بما فيه من ميل طبيعى. فالإنسان الذى انحرف روحيًّا قد نسى جلاله القديم، ولا رغبة عنده فى استقصاء أصول وجوده، ويعتقد أن الواقع عاجز عن استعادتها إلى نفسه. والاعتقاد بأن طبيعة الأمور عبثية هو أضل الأمور عبثًا، فلو كان الأمر كذلك فمن أين يتأتى لنا النور الذى نرى به أنه كذلك؟ أو لو كان الإنسان ذكيًّا وحرًّا بطبيعته فسوف يكون على المستوى العملى مقتنعًا بذلك دومًا، ولا يفتأ يدَّعى الذكاء والحرية فى كل مناسبة، فهو حر لأنه لا يسمح لنفسه أن يكون خاضعًا، وذكى لأنه ينوى أن يحكم على كل شىء بنفسه. ولكن ما يُقرر مصائرنا أمام وجه الله تعالى هو طبيعتنا الحقة لا أفكارنا التى اتخذناها معيارًا، ويبدو الأمر كما لو كنا قد هجرنا شبهنا بالرب فى حين نستمر فى التربَّح من نتائجه، ولكنا سوف نعجز عن الإفلات من النتائج التى يتمخض عنها. ولا بأس من أن يزدرى المحدثون فى الشعوب التراثية هومًا وتقاعسًا أو 'عقدة' تتنافى مع طريقتهم فى الوصول إلى الكمال، التى تمنعهم من إدراك أن الجبل يتهاوى، فى حين أن النقص الواضح فى أولئك المزدرين يتجلى فى اعتقادهم بوجود إمكانية حقيقية فى الإفلات من القارعة. وقل مثل ذلك عن الحضارات بأجمعها، فالحضارة التراثية تشتمل على

الشرور التى تصبح مفهومة أو تُقيَّم بالتحسب لحقيقة أن هذه الحضارات قائمة على اليقين باليوم الآخر وبالتالى على لا مبالاتها بالأمور الفانية. وحتى نتمكن من تقدير تميُّز العالم الحديث وقبل أن نفترض فيه قيمًا لا غنى عنها، فلا بد أن نعتبر فى 'الميزات' التى تتكيف ذهنيًا بإنكار الحياة الأخرى وعبادة الأشياء فى الحياة الدنيا.

ويعتقد كثير من الناس اليوم فى مقولات على شاكلة «إذا كان الله موجودًا وكان كما يقول الناس فسوف يعرف أننا صالحون ولا نستحق العقاب»، ويعنى ذلك أنهم على استعداد للإيمان بوجوده جل وعلا شرط أن ينضبط تنزه وتعالى مع تخيلاتهم ويعترف بالقيمة التى يتوهمونها لأنفسهم. ومعنى ذلك أن ننسى أننا لا نملك أن نعرف المقاييس التى يحكم بها المطلق علينا، وأن 'النار' التى فيما وراء القبر ليست إلا عقلنا المُلهَم التى تتجسد فى زيفنا، أى إنها الحق الباطن الذى يسطع فى رائعة النهار، وحين يحين الموت يُواجه الإنسان بالاتساع الشاسع الذى يفوق أعتى تصوراته لحقيقة كلية لم تعد مجتزأة بالمعيار الذى ادعاه حيث إن ذلك المعيار جزء من الحقيقة فحسب. والإنسان يُدين نفسه كما يقول القرآن الحكيم حيث إن أعضاءه ذاتها تشهد عليه فيما وراء نطاق أكاذيبه وانتهاكاته التى تتحول إلى نيران تحرق كل ما نبا

عن التوازن ومال إلى الزيف، والتى لم ترتبُ عن 'قميص نيسوس'[٩٣]. والإنسان لا يحترق بخطاياه فحسب بل بموجب إهداره لجلال صورة الرب فيه، وهى الفكرة التى سبق تصورها فى إقامة السقوط كمعيار إيجابى والجهل كعذر سلبى للحصانة، وهو أمر يشجبه القرآن الحكيم بلا تحفظ، كما يُمكن توقعه عندما يُواجه الإنسان بثقته فى نفسه أمام أهوال نهاية العالم. والحق أن هذا من أكثر موضوعات الكتب المقدسة شيوعًا، وهى التى تصطبغ أحيانًا بتعبير فائق الفصاحة عن الرسالة الأسمى.

واختصارًا فإن مسألة الذنب بكاملها يُمكن اختزالها إلى العلاقة بين السبب والنتيجة، وقد ثبت بما يكفى فى تراث القدماء وتاريخ المحدثين أن الإنسان بعيد عن أن يكون صالحًا، فلا هو يتمتع ببراءة الحيوان ولا هو يعى تهافته ونقصه، وحيث إنه يعى فكرة النقص التى وجدت من أجله فهو مسئول عن تصرفاته. وما يُسميه الاصطلاح الأخلاقى خطيئة الإنسان وعقاب الرب ليس إلا خلل الاتزان حين يصطدم بالتوازن الباطنى، وهذه فكرة بالغة الأهمية.

ونأتى إلى فكرة الجحيم السرمدى التى نَشَّطت المخافة من الله

٩٣ وهو تعبير لاتينى Nessus من القرن الرابع عشر عن الأصل اليونانى Nessos، وأصله أن السينتور الذى حاول أن يخطف زوجة هرقل فذبحه قد انتقم منه بأن ترك له رداءً مسمومًا يجعله يموت فى عذاب شديد.

تعالى والسعى إلى الفضيلة طوال قرون، والتى اكتسبت اليوم تأثيرًا عكسيًّا فى إسهامها فى أن يبدو مذهب الحياة الأخرى أمرًا غير محتمل فى فترة من التباين والتعويض بشكل ملغز وعازل للميتافيزيقا بقدر الإمكان، ولم يبق إلا جوانية العرفان فى موقف يُمكِّنُها من تبيُّن المخاطر التى تحيق بالبرانية، وإرضاء بعض التساؤلات السببية. وقد نجمل مسألة العقاب الربانى التى يجد معاصرونا كبدًا فى الاعتراف بها فى الجواب عن سؤالين، أولهما هل يُمكن لإنسان مسئول حر أن يُناقض المطلق بشكل مباشر أم غير مباشر حتى لو كان ذلك بشكل تخيلى؟ وهو بالطبع ممكن حيث إن الجوهر الفردى يُمكن أن يُغرَقَ فى أية صفة كونية، ولا مناص من أن يوجد بينها حالات من 'إمكان الاستحالة'[٩٤]، والسؤال الثانى هل يُمكن أن يكون الحق البرانى عن الجحيم هو كل الحقيقة؟ وليس الأمر كذلك على وجه التأكيد نتيجة توجهه إلى مصلحة أخلاقية بعينها أو بموجب ملائمته النفسية، وهذا من طبيعة البرانية على الحقيقة. ويمكن تفسير غياب ظلال التعبير فى

٩٤ ﴿وَقَالُوا لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَعْدُودَةً قُلْ أَتَّخَذْتُمْ عِنْدَ اللَّهِ عَهْدًا فَلَنْ يُخْلِفَ اللَّهُ عَهْدَهُ أَمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ * بَلَى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ البقرة ٨٠-٨١، وتوكيد الشرط قائم على من أحاطت به خطيئته، وهذه الإحاطة تدل على الصبغة الجوهرية والطبيعة المهلكة للخطيئة، وتجيب هذه الآية على الذين اعتقدوا أن دوام العقوبة مساوٍ لزمن الخطيئة، لا من اعتقدوا بأن جهنم فى حد ذاتها محدودة ميتافيزيقيًّا.

تعاليم أديان معينة بأن الأخرويات التى تتعلق بهذه الأديان مناهضة للميتافيزيقا بطبيعة الحال وذات مركزية تشبيهية Anthropocentric[95]. وهذه هى الحال قطعًا فى سياق تعاليمها، حيث تبدو بعض الحقائق 'لا أخلاقية' أو على الأقل تنذر بالشؤم، ولذا لم يكن من الممكن أن تميز بين الأحوال الجهنمية الإيجابية أو العكس فى الأحوال الفردوسية السلبية، ونحن لا نعنى بهذه الإشارة القول بأن هناك تماثلاً بين الرحمة والعدل أو الغضب، فالرحمة قد سبقت الغضب[96]، ولكنا نعنى أن العلاقة بين الفردوس والجحيم أشبه بالرمز الطاوى ين يانج، الذى تتوسط المساحة السوداء فيه نقطة بيضاء، وتتوسط المساحة البيضاء فيه نقطة سوداء، ولو كان هناك تعويض فى جهنم بموجب أنه لا شىء فى الوجود يُمكن أن يكون مطلقًا

٩٥ ويغيب عن اللاهوتيين من حيث المبدأ أن 'خلود' الجحيم ليس على مستوى سرمدية الله تقدس وتعالى، ولا يمكن أن يكون مساويًا لها، إلا أن هذه 'الدقيقة' تبقى عندهم بلا نتائج، وإذا كانت البرانية فى متون الأديان السامية مشمولة بأفكار على شاكلة 'الخلق من عدم' و'حياة فردية وخالدة معًا' فإن الميل البرانى الذى يتجلى فى المتون الهندوسية والبوذية حتى لو كان بطرق مختلفة يعنى أن هذه المتون تضع على الأرض مراحل التناسخ التى لا تُعَدُّ سماوية ولا جهنمية، ففى مناخ الهندوسية تُختَزَل البرانية فى حدود بساطة الرموز التى تنقضها التفاسير الدقيقة، ولا شك أن أخروية بعينها قد تكون أكثر كمالاً من أخرى، ولكن ليس بينها ما كان كافيًا مطلقًا بموجب محدودية الخيال الإنسانى الأرضى.

٩٦ ويقوم عدم تماثل بين الأحوال السماوية والجهنمية بموجب أن الأولى أقرب إلى الذات العلية من الثانية، و'خلودها' إذن مختلف فى كل الأحوال عن أحوال الجحيم.

فإن الرحمة الربانية تسرى فى كل شىء كان[97]. ولا بد أن يكون فى الفردوس شىء ما، ليس الشقاء بل ظلال تحمل برهانًا على مبدأ التعويض ذاته، كى تثبت أن الفردوس ليس الله تنزه وتعالى، كما أن هناك تواصلاً بين كل مراتب الوجود. ومبدأ التعويض فكرة جوانية، ولو عَزَّ لأحد أن يجعل منها عقيدة فسوف تكون متناقضة مع روح البدائلية التى تشيع فى البرانية الغربية. والحق أننا نجد فى أدبيات الصوفية ما يُعبر عن آراء تميِّز بثراء ظلال معانيها عند الجيلى وابن عربى وغيرهما تسلِّم بوجود جانب من المتعة ضمن أحوال الجحيم، فلو كان المعَذَّبون يشقَون ببعدهم عن الخير الأسمى وحرمانهم من أجسادهم الأرضية، رغم استمرار شهواتهم كما يقول ابن سينا، فإنهم يتذكرون الله سبحانه وتعالى. ويقول الرومى 'ليس من شىء أحلى من ذكر الله'. والحق أن الأشرار والمتكبرين فى الجحيم يعلمون أن الله تعالى حق، أما على الأرض فإما أنهم لم يتحسبوا لذلك وإما أنهم كانوا

97 يحكى الغزالى فى كتابه 'الدرة الفاخرة' عن رجل صرخ صراخًا أشد من غيره حينما ألقى بهم فى النار، فأخذوه إلى الله تعالى محترقًا فسأله «لم تصرخ هكذا؟» فقال الرجل «ربى قد قضيت على بالنار ولكنى لم أقنط من رحمتك... وقد قلت سبحانك ﴿وَمَنْ يَقْنَطُ مِنْ رَحْمَةِ رَبِّهِ إِلَّا الضَّالُّونَ﴾الحجر ٥٦»، فقال الله تعالى له «اذهب فقد غفرت لك». ويفسر الكاثوليك ذلك الجحيم بالمطهر أو الأعراف. وتذكر البوذية عن 'بودهيساتفات' مثل 'كشيتيجاربها' أنهم يسرُّون عن الملعونين بندى سماوى يخفف عنهم، وهو ما يعنى وجود عزاء ملائكى يصل حتى إلى الجحيم.

يجهدون أنفسهم كى يشكُّوا فيه، أى إن هناك شيئًا ما قد تغير فيهم بعد موتهم، وهو ما لا يُمكن وصفه من منظور الحياة الأرضية. ويقول المسلمون 'لا يَعرِفُ قيمة الحياة إلا الموتى'. وربما يحسن هنا أن نتذكر أن من فى الجحيم سوف ينجو منها لو كان يعلم كنه المعرفة الأسمى، ولا شك أنهم قادرون عليها ويحتكمون على مفاتيح نجاتهم حتى فى الجحيم. ولكن ما لا بد من الإشارة إليه هو أن الموت الثانى الذى أشار إليه سفر الرؤيا كما تحفَّظ القرآن الحكيم بآية ﴿إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾[98] الإنسان ٣٠ هو نقطة التقاطع بين المفهوم السامى عن جهنم خالدة وبين المفهوم الهندوسى والبوذى عن التناسخ. أى إن طباق الجحيم فى نهاية المطاف سوف تكون برزخا إلى دورات

٩٨ وقد ورد التحفظ فى سورة الأنعام ١٢٨ وتكرر فى سورة هود ١٠٧، ثم فى الآية التالية لها ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ سُعِدُوا فَفِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا ما شَاءَ رَبُّكَ﴾ هود ١٠٨. وهى آية تتعلق بمشاركة 'المقربين' فى السرمدية الربانية بموجب اتحادهم الأسمى، وهم يناظرون كراما موكتى فى المذهب الفيدانتى، وتنفتح الفردوس على الملإ الأعلى فى نهاية الدورة ما دامت السموات والأرض، وهى الحال ذاتها فى الفردوسين الفيشنوى والأميدى. أما عن التحفظ المذكور فيشير إلى احتمال التغير إلى أفضل فى حالة 'الذين يفضلون البستان على البستانى' كما يقول الصوفية، أى الذين كان وجودهم فى الفردوس نتيجة صالح الأعمال وليس المعرفة ولا المحبة الصرف، وكذلك نذكر إمكانية البودهيساتفا أو الملاك الكريم الذى يظل باطنيًا فى الفردوس ويعود ظاهريًا إلى دنيا 'أرضية' بعينها، وكذلك على مستوى أدنى بكثير تلك النِّعَم التى تُسبَغُ بفضل كارما أى الأعمال حيث يمكن للمخلوق أن ينعم بها بشكل سلبى كالنبات. إلا أن هذه جميعا لا موضع لها فى منظور أديان التوحيد، وهو منظور لا يتضمن الإيقاع الكونى ولا إيقاع الكون الكلى، أى حيوات براهما، رغم أن أحاديث نبوية وآيات معينة من التوراة تشير إلى هذه الأفكار بدرجات متباينة من الوضوح.

فردية لا إنسانية وإلى عوالم أخرى[٩٩]. وهكذا تكون الحال الإنسانية ونظائرها محاطة بدائرة من نار، كما لو كانت عقوبة لخيانة الذين لم يُدركوا المعنى الرباني للحال الإنسانية. ولو كان «تحقق الحال الإنسانى صعب المنال» كما يعتقد الآسيويون المؤمنون بالتناسخ فهو كذلك صعب الترك بموجب مركزيته وشبهه بالرب. ويسقط الناس فى الجحيم لاعتقادهم أنهم آلهة، ويخرجون منها لإدراكهم أنهم مخلوقات فحسب، أو أن الحال الإنسانية قريبة من الشمس الربانية لو جاز الحديث عن قرب كهذا، والنار هى الفداء الممكن لهذا الوضع المتميز، فيمكن قياس قدر المختارين بتسعُّر النار ودوامها. وكلما اشتدت نار جهنم كان ذلك دليلاً على تعاظم الإنسان وليس العكس، أى إن براءته الظاهرة تفترض عدم التساوى فى عذاب جهنم.

ويمكن أن نجد سببًا إلى حد ما فى استخدام المتون لمصطلح 'خلود' بقصد التعبير عن حال 'دوام'[١٠٠] هو 'انعكاس' للأزل،

٩٩ وتقول 'مانافا دارما شاسترا' و 'ماركندايا بورانا' وغيرهما إن تناسخ 'الملعونين' بعد أن يتركوا بجيمهم يبدأ بالتجسد كحيوانات أدنى. وأيًّا كان الأمر فإن اللانهائية الربانية تتطلب أن يتم التناسخ بشكل 'حلزونى' بحيث لا يستطيع كائن أن يعود إلى الأرض أيًّا كان محتوى حياته 'الأرضية' الجديدة، أى وجوده الذى تصوغه المتعة والعذاب.

١٠٠ ويقول الشيخ عبد الواحد يحيى إن الكلمة اليونانية Aionios تعنى 'الدوام' لا 'الخلود'، وقد اشتقت من Aion وهى ذات الكلمة اللاتينية Aevum التى تعنى دورة غير محددة، كما أن ذلك هو المعنى القديم للكلمة اللاتينية Saeculum أى عصر أو 'حقبة'، والتى

وهو أن الأزل دائرة محكمة لا أول لها ولا آخر، فى حين أن الدوام دائرة فى حلزون، وهى مفتوحة بموجب عرضيتها. وهو ما يُوضح قلة كفاءة المعتقد الشائع بوجود فردى وخالد فى آن، وهذا الوجود فردى بالضرورة فى الجحيم، ولكنه ليس كذلك فى قمة السعادة اللاشخصية[١٠١]، وهى فرضية متناقضة تتعلق بالخلود، ولها بداية فى الزمن أو الفعل يجعلها عرضية. ويتحكم فى مشكلة الوجود مبدآن من الحقيقة، أولهما أن الله تعالى هو المطلق فحسب، وأن نسبية الأحوال الكونية لا بد أن تتجلى فى المكان والزمن، وثانيهما أن الله تعالى لا يفى بأقل مما وعد بل إنه سبحانه يفى بأكثر منه، وهكذا لا تُكَذِّبُ

تترجم إليه أحيانا. الإنسان ومصيره فى الفيدانتا. وتتخذ الحياة الأخرى فى القرآن معنى الدوام غير المحدد، أو 'الخلود' أو 'أبد الآبدين' وليس 'الأبد' مطلقًا.

١٠١ ويذكر الغزالى فى كتابه 'إحياء علوم الدين' أن رؤية الله سبحانه تنسى المقربين مسألة الحوريات وتنتهى إلى اتحاد أسمى. وكذلك حال الذين وصلوا إلى 'فردوس أميتابها' حيث يكملون طريقهم إلى نيرفانا، أو أنهم يعودون إلى التوحد فى المبدإ عندما تحل القارعة الكبرى التى تصاحب نهاية دورة الإنسان. ويقول الشيخ عبد الواحد يحيى إن من يتحقق بالخلاص لا 'يُمتَصّ' رغم أن ذلك ما يبدو من منظور التجلى، الذى يرى 'التحول' كما لو كان 'انحطاما'، ولو استطاع المرء أن يضع ذاته فى الحقيقة المطلقة وهو الخيار الوحيد الباقى أمامه لأدرك أن اتساعها لا نهائى يفوق كافة الحدود، إذا جاز الكلام على هذا المنوال، وهو ما يترجم رمزية تحوُّل الماء إلى بخار ينتشر بلا نهاية فى الفضاء بموجب أنه قد حقق إمكانياته بالكامل. المرجع السابق نهاية الباب ٢٠. وتقول البهاجافاد جيتا إن هذه هى حال الرجعى إلى براهما... ومن لاذ ببراهما حتى فى نهاية حياته فحسب يمكن أن يصل إلى براهما نيرفانا. ولو كانت نيرفانا محوًا فى وهم الوجود فإن الوجود يبدو بدوره محوًا من منظور نيرفانا. أما من يتمتع بهذه الحال لو كان هناك معنى باقيًا للمتعة فلا بد أن نتذكر مذهب أجساد بوذا الثلاثة، وهم الجسد الأرضى والجسد السماوى والجسد الربانى.

الأسرار الأخروية ما جاءت به المتون، رغم أنها تكشف أكثر مما جاءت به فى حالات بعينها، والله عزَّ شأنه أعلم وأحكم. ويضع المنظور التناسخى الثقل بكامله على فكرة أن كل ما ليس الذات أو الغيب فهو نسبى، ويضيف إلى ذلك أن كل ما تحدد بطبيعته الأصلية لا بد أن يصير إليها بشكل أو آخر[١٠٢]، ويصبح من العبث الحديث عن حال عارض بذاته ولكنه تحرر من كل عرضية فى دوامه، أى لو كان المنظوران الهندوسى والبوذى يختلفان عن المنظور التوحيدى فذلك راجع إلى أنهما متمركزان على المطلق المحض[١٠٣] وعلى الخلاص، ويؤكدان على نسبية الأحوال المشروطة، ولا يتوقفان عند ذلك، فيصرَّان على مبدإ التناسخ بما هو، ويصبح النسبى آنئذٍ مرادفا للحركة وعدم الثبات. وتصبح هذه الاعتبارات عن الطرق المختلفة للنظر إلى الحياة فى سياق حقبة روحية طبيعية وفى مناخ تراثى متجانس لا لزوم لها، بل تُعَدُّ ضارة على الأرجح، ثم إن كل شىء ينطوى ضمنيًا فى المتون[١٠٤]. وفى إطار

١٠٢ وتقول البهاجافاد جيتا إن من يعمل صالح الأعمال لن يصيبه خسران فى الدنيا ولا الآخرة، VI,40 ويفسر شانكارا ذلك بأن حتى الذى لم ينجح فى أداء اليوجا لن يتعرض لأى مولد خسيس.

١٠٣ وهذا مجرد إطناب، فالوجه الموصوف لله عزَّ وجلَّ مطلق بالنسبة إلى الإنسان، فى حين أنه فى الوقت ذاته أول مراتب النسبية بعد الذات العلية المطلقة، أو ما يربو إلى الأمر ذاته عندهما بالنظر إلى 'عقلنا المُلهَم' المتجاوز للمعرفة الأنطولوجية.

١٠٤ فى حالة الإسلام مثلًا تنطوى الشهادتان على كل شىء، وهما مفتاح لصدِّ أية نسبية

تحلل الحياة التى نعيشها أصبح من المحتم أن نبين نقاط التلاقى التى يبدأ عندها الاختلاف بين التوحيدين الغربى والسامى وبين الأديان التراثية الكبرى التى تأصلت فى الهند. والحق أن هذه المقابلات نادرًا ما تكون مرضية تمامًا فيما يتعلق بعلوم الكون، وكل ما أضيف إليها من تفاسير دقيقة تهدد بظهور إشكاليات إضافية، إلا أن هذه المصاعب برهان على انشغالنا بنطاق بالغ التعقيد لن يتكشف بشكل كفء لأفهامنا الأرضية. والمطلق بمعنى ما أسهل استيعابًا من المتاهة التى لا تفرغ لتجلياته سبحانه.

وهناك نقطة أخرى ليست بحاجة إلى إثبات، وهى أن المتون 'التوحيدية' لا نفع لها فى التحدث صراحة عن بعض الأمور المعيشية التى تبدو تناقضية باعتبار المنظور الذى حددته لها العناية الربانية، وطبيعتها كـ'أوبايا' أى كحق مؤقت مناسب تجعل المتون تمر عليها فى صمت، بموجب أبعادها التعويضية الأخروية وامتداداتها خارج 'دائرة المصالح' الإنسانية. وقد ذكرنا سلفًا بناءً على هذا المعنى أن البرانية لا تملك إلا أن تكون جزئية بغض النظر عن تعدد معانيها الرمزية[١٠٥].

كانت عن الوجود على مستوى المطلق. وهناك صيغ أقل أصولية تحتوى على إشارات أكثر تفصيلاً لهذه المسألة.

١٠٥ وقد كانت المذابح التى ارتكبت باسم الدين برهانًا على ذلك، ولم يسلم من اللوم إلا الجوانية فى تلك الأحوال، ولا تعنى حتمية وجود الشرور أن تستحيل إلى بركات بالمعنى

والتعريفات القصرية التى تتسم بها البرانية بطبيعتها أشبه بأوصاف تتناول شكل الأشياء وليس لونها[١٠٦]، وغالبًا ما يكون 'تعنت' الكتب المقدسة دالاً على أحقاد الإنسان، وله كفايته رغم كل شىء، فكان الناس يحتكمون على حدس كافٍ بنقصهم وغموض أوضاعهم أمام وجه اللانهائى. إلا أن كل شىء قد أصبح اليوم موضع تساؤل بموجب فقدانهم لذلك الحدس، والصدام المحتوم بين الأديان المختلفة، ناهيك عن الاكتشافات العلمية التى ظنوا خطأً أنها قادرة على دحض الحقائق الدينية.

ولا بد من فهم أن المتون المقدسة 'من الطبقة الأولى'[١٠٧] لم تكن برانية بحد ذاتها[١٠٨] أيًّا كان تصريحها أم تلميحها، إلا أنها يُمكن على الدوام أن تستعيد الحق الكلى من عناصر دقيقة،

العميق للكلمة.

١٠٦ وهناك أحاديث نبوية تتوسط المنظورين المذكورين ومنها «.... فَيَشْفَعُ النَّبِيُّونَ وَالْمَلَائِكَةُ وَالْمُؤْمِنُونَ فَيَقُولُ الْجَبَّارُ بَقِيَتْ شَفَاعَتِي فَيَقْبِضُ قَبْضَةً مِنَ النَّارِ فَيُخْرِجُ أَقْوَامًا قَدِ امْتُحِشُوا فَيُلْقَوْنَ فِي نَهَرٍ بِأَفْوَاهِ الْجَنَّةِ يُقَالُ لَهُ مَاءُ الْحَيَاةِ فَيَنْبُتُونَ فِي حَافَتَيْهِ كَمَا تَنْبُتُ الْحِبَّةُ فِي حَمِيلِ السَّيْلِ». والصوفيون يردفون هذه الرحمة بالرحمة التى تنطوى عليها حالهم ذاتها فى الجحيم.

١٠٧ ويعنى هذا التحفظ أن الأمر هنا يتعلق بالوحى الكلى الذى تقوم عليه حضارات بأكملها وليس الإلهامات الثانوية التى قُدِّرَت لمدارس بعينها وتميزت بميول فيشنوية.

١٠٨ والتى تفسر بشكل مباشر منظورًا ثنويًا تشبيهيًا وأخرويات محدودة، وكما يقول مايستر إيكهارت إن كل معنى حقيق هو 'معنى حرفى'. ويقول الرسول عليه الصلاة والسلام «إنَّ للقرآن ظهرا وبطنًا، ولبطنه بطنًا إلى سبعة أبطن وقيل سبعين بطنًا»، وشبَّه انتشارها 'بأمواج البحر'.

وهو ما يعنى أنها دائمًا توفر إمكان تخلل الحقيقة لتشفَّ عنها، وليست مجرد تبلورات لوجهات نظر جزئية[١٠٩] . ويظهر تعالى المتون المقدسة فى التنازلات التى تسمح بها حيال عقلية بعينها فى القرآن فى القصة الجوانية للقاء موسى والخضر عليهما السلام، والتى نجد فيها أن منظور الناموس جزئى على الدوام رغم كفايته وفاعليته للفرد بما هو، والذى لا يربو بذاته عن جزء لا يُمثل جماعة، ولكن المذهب الذى نجده فى بهاجافاد جيتا[١١٠] ينصُّ على أن الذات العلية لا تأبه مباشرة بصالح الأعمال ولا بطالحها، أى إن معرفة الذات أو الروح والانفصال عن ثمار العمل لها قيمة مطلقة، ذلك رغم أن الخلاص بالمعنى الأولىِّ ممكن بدونها، ويمثل موسى عليه السلام الناموس بصورته المخصوصة القصرية، فى حين يُمثل الخضر عليه السلام الحق الكلى الذى لا مطال له من منظور 'الحرف'، فهو كالريح تهب حيث تشاء وتسمع صوتها لكنك لاتعلم من أين تأتى ولا إلى أين تذهب.

وليس ما يهم عند الله تعالى التقرير العلمى عن أمور لن يُفلح معظم الناس فى فهمها، بقدر ما يهمه إطلاق 'صدمة' بمفهوم

١٠٩ ويقول الإنجيل «السماء والأرض تزولان ولكن كلامى لا يزول»، ويقول القرآن ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ . وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ الرحمن ٢٦-٢٧.

١١٠ وتبدو بهاجافاد جيتا كما لو كانت إنجيلًا للغنوص، وقد سميت 'أنشودة الرب'، وكان اعتبار الهندوس لها بأنها ليست من ضمن الأوبانيشادات مبرر.

رمزى، وهو على وجه التحديد دور الأوبايا. ويصبح الدور الذى تقوم به البدائلية العنيفة بين 'الجنة والنار' بهذا المعنى بالغ الوضوح فى الوعى التوحيدى، وتكشف الصدمة بكل ما تنطوى عليه من جوانب الحق أكثر مما تحتوى عليه أحكام 'أكثر حقًّا' وأعسر هضمًا تصبح على مستوى الواقع 'أشد زيفًا' عند أفهام بعينها. فهى مسألة لا تقتصر على الأذهان فحسب، بل تتطلب كياننا بأكمله بما فيه إرادتنا، فالعقيدة تخاطب الجوهر الفردى بأكثر مما تتوجه إلى الفكر فحسب على الأقل حينما يكون الفكر مجرد بنية علوية، ولا تخاطب الفكر إلا حال قدرته على التواصل بشكل ملموس مع كياننا الكلى، وليس الناس فى ذلك سواء، فحين يُخاطب الله تبارك وتعالى الإنسان فإنه لا يُجادل بل يأمر وينهى، ويشاء أن يُعَلِّه بمقدار ما يُغيره، فالأفكار لا تعمل بالكيفية ذاتها على كل الناس، ومن هنا كان تعدد المذاهب المقدسة. ووجهات النظر التوحيدية السامية والغربية حركية بطبيعتها، تنظر إلى الأحوال الأخروية بنوع من التعويض على أنها جانب سكونى وبالتالى كاملة التعريف، أما وجهات النظر السكونية التى هى أكثر تأملية وأقل تشبيهية مثل ما فى الهند والشرق الأقصى فإنها ترى هذه الأحوال من زاوية الحركة الدورية والسيولة الكونية. ولو كان الغرب السامى يُمثل

أحوالاً أخروية كأمر كامل التعريف فهو صحيح ضمنيًا، وبمعنى أن أمامنا لا نهائيتين، لا نهائية الله تعالى ولانهائية الكون الأكبر، أو هى المتاهة التى لا نهاية لها فى عالم العمل والجزاء سامسارا، وهى فى نهاية المطاف 'الجحيم' الذى لا يُقهر، وهى الله الحق عزَّ وجلَّ فى سرمديته الرضوانية، وإذا كان المنظوران الهندوسى والبوذى متمسكين بتناسخ الأنفس فذلك بموجب عمقهما التأملى الذى يدفعهما إلى عدم الاكتفاء بالحال الإنسانى وحده، وكذلك فى إثباتهما للطبيعة القلقة لكل ما لم يكن مطلقا، ومن هذا المنظور تصبح سامسارا تعبيرًا عن النسبية. وأيًا كانت هذه الاختلافات فإن نقطة اللقاء بين وجهات النظر المختلفة تتضح فى مفاهيم مثل 'قيامة الجسد' أو 'التجسد'.

وما زال أمامنا سؤال لا بد أن يُجاب عليه أيضًا ويقدم القرآن إجابة ضمنية عليه، وهو لماذا كان الكون الكلى مخلوقًا من عوالم ومن مخلوقات تتخلل هذه العوالم؟ وهذا بمثابة السؤال عما يدعو لوجود مكّوك يتخلل السدى، أو لماذا لزم وجود لحمة وسدى فى النسيج، أو حتى لماذا يتحقق مبدأ النسيج حينما نطبع صليبًا أو نجمًا على دوائر متراكزة؟ أى حينما يطبق مبدأ النسيج بشكل دائرى، وما نقصد بيانه هو أن علاقة المركز بالفضاء لا تُفهَم إلا من صورة نسيج العنكبوت، حيث تحقق

فيه صيغتان للإشعاع إحداهما مستمرة والأخرى منقطعة، وهو حال المبدإ بالنسبة إلى التجلى الذى يصنع الكون الكلى، والذى يُدرك كتواليف للعوالم فى مقامات متراتبة حول المركز الربانى الذى يتخللها جميعا[111]. والحديث عن 'الوجود' هو بيان العلاقة بين الوعاء والمحتوى، أو بين الساكن والمتحرك، وهو رحلة النفس فى الحياة، وليس الموت والبعث إلا حياة الكون الأكبر ذاتها، حتى فى إطار تجاربنا فى الدنيا عبورًا بأيام وليالٍ وأصيافٍ وأشتاءٍ. وتتجه حقيقتنا بأجمعها نحو اللحظة الفريدة التى لا يهُمّ غيرها، لحظة لقائنا بالمركز.

***

وما قلناه سابقًا عن العقاب الربانى وجذوره فى الطبيعة الإنسانية، أو فى أحوال خلل توازنها ينطبق على النحو ذاته على مصائب الحياة وعلى الموت، ويُفسَّر كلاهما بضرورة حدوث صدمة تعيد التوازن[112]. وسبب الموت خلل الاتزان الناشئ عن السقوط وفقدان الفردوس. وتنبع محن الحياة من خلل اتزان طبيعتنا الشخصية. وفى حال أقصى عذاب فيما وراء القبر يكون هذا الخلل فى جوهرنا ذاته، حتى يصل

١١١ ونجد رمزية نسيج العنكبوت فى 'دورة الوجود' البوذية، وهى كذلك رمزية أكوان أصغر، والقرآن ذاته صورة للكون، سُوَرُهُ العوالم وآياتهُ الكائنات.

١١٢ ويقول القرآن الحكيم ﴿وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ﴾، وفى موضع آخر يقول ﴿وَمَا أَصَابَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ﴾، وهو ما يعنى أنه ليس كل شيء يأتى من عند الله تعالى.

إلى حد انقلاب صورتنا الربانية، و'يحترق' الإنسان لأنه لا يُريد أن يكون ما هو، ولأنه حرٌّ فى ألا يكون كذلك، والبيت المنقسم على نفسه ينهار. ويتبع ذلك أن كل ما كان عذابًا ربانيًا هو انقلاب لانقلاب سبقه، وحيث إن الانقلاب السابق كان على الاتزان الأولانى القديم فيمكن أن نتحدث عن 'الذنوب' التى اقترفناها فى حق الله تعالى، رغم أن العبارة لا تنطوى على أى معنى نفسى، وبرغم التشبيهية المحتومة للمفاهيم البرانية. ويصف القرآن الحكيم فناء العالم ببلاغته التى تميزت بها سُوَرُهُ الأخيرة فى الجزء الثلاثين، ويمكن أن تنطبع كلها على مقياس الكون الأصغر، الذى يبدو الموت فيه نهاية العالم والحكم المحتوم، أى امتصاص الظاهر فى الباطن فى اتجاه المركز. وحين يُعلمنا علم الكون الهندوسى أن أرواح الموتى تذهب أولاً إلى القمر فهو يُومئ بشكل غير مباشر إلى العزلة التى لا تواصل لها، وهى 'رعب الموت' الذى تنسحب فيه النفس 'إلى الوراء' وهى تترك رحمها الأرضى الذى كان يحميها. والقمر المادى رمز لانتزاع الجذور مطلقًا، وللظلام ووحدة القبر وبرد الأبدية[113]، وهى الانفصال المريع بعد الموت الذى يسم النتائج

١١٣ وهذا هو ما يثير الشكوك فى الإمكانية النفسية للسفر فى الفضاء، وحتى لو سلمنا بوجود عوامل ذهنية غير منظورة تجعل المغامرة أمرًا ممكنًا، وحتى لو تغاضينا عن المعونة الإبليسية، فمن الأرجح ألا يعود الإنسان عند عودته إلى الأرض إلى حال توازنه الأول

فيما يتعلق بالوجود الصورى لا بخطيئة أو أخرى. وتُسقط ساعة الموت كل الضمانات والمهارات كرداء مهترئ، ويصبح الكائن عاجزًا كطفل تائه، ولا يبقى إلا جوهر نسجناه بأنفسنا، إما أن يسقط بتثاقله، وإما أن يستسلم للجذب العلوى نحو السماء كنجم بازغ[١١٤].

ووجودنا ذاته يبدو كما لو كان تصويرًا بريئًا لكل الآثام، ورغم براءته فهو يُنتج الشقاء بمقدار ما كان 'انفصالاً' ديميورجيًّا عن المبدإ، وليس من حيث كان تجليًا إيجابيًّا له. ولو استطاعت الحكمة الخالدة أن تدمج حقيقة الثنوية المزدكية الغنوصية فى التوحيد السامى فإن البرانية قد اضطرت إلى الاختيار بين مفاهيم ميتافيزيقية كفئة ولكنها متناقضة أخلاقيًّا ومفاهيم مرضية أخلاقيًّا ولكنها مبتسرة ميتافيزيقيًّا. والله عزَّ

وسعادته الأولى. وهناك ما يشاكل ذلك فى ظاهرة الجنون، وهى موت بمعنى الانقطاع والتحلل، وليس للنفس الخالدة بل لأرديتها النفسية فحسب أو الأنا التجريبية. والمجانين موتى أحياء، وغالبًا ما يكونون ضحية لسلطة ظلامية، ولكنهم فى مناخ الحمية التراثية للأديان الكبرى قد يكونون وسيلة لنفوذ ملائكى، لكنهم فى هذه الحالة لن يكونوا مجانين، حيث إن الشرخ الطبيعى يلتئم بالتعويض ويمتلئ بالسماء. وأيًّا كان الأمر فإن الجنون يتسم بالهياج الذى يرافق السقوط فى غربة مريعة، تمامًا كما هو حال الموت، أو افتراض رحلة بين الكواكب. وفى هذه الحالات جميعا تخطٍّ للحدود الإنسانية الطبيعية، وقل مثل ذلك عن العلم الحديث، الذى ينعكس فى فراغ لا يترك خيارًا إلا المادية أو إعادة التلاؤم الميتافيزيقى الذى تنكره مبادئ العلم ذاته.

١١٤ ويضع الهنود الحمر أخفافًا مزركشة النعال على أقدام موتاهم، وهى رمزية بالغة الفصاحة.

شأنه فى الحالة الأولى هو سبب وغاية كل شىء كان، ولكن من أين يأتى الشر؟ وفى الحالة الثانية يأتى الشر من الإنسان، ولكن ما هو الرب؟

ويجدر بالمرء ألا يسأل لماذا يحيق الشر بالأبرياء، ففى نظر المطلق كل شىء فى خلل وليس أحد صالحًا إلا واحدًا وهو الله. ولا تفتأ هذه الحقيقة تتجلى بين آن وآخر بشكل مباشر وطريقة عنيفة، فلو كان الصالحون يُعانون فلا أقل من أن يستحق كل الناس العناء، ويبرهن على ذلك الشيخوخة والموت، وهما قدر على الخلق جميعا. وترجع مسألة المشاركة فى طيبات الأرض وأنواء الحياة إلى التدبير الكونى، رغم أن العدالة الباطنة لا بد أن تتجلى أحيانا فى رائعة النهار لتظهر الصلة بين السبب والنتيجة فى الفعل الإنسانى. فمعاناة الإنسان تشهد على أسرار تنائيه عن الله عزَّ وجلَّ، وهو أمر واجب لأن العالم ليس الله سبحانه.

إلا أن عدالة انتشار الموت أهم لنا من تنوع المصائر الأرضية. فتجربة الموت كما لو كانت حال رجل عاش حياته فى غرفة مظلمة ثم وجد نفسه فجأة على قمة جبل تحيط نظراته بعالم شاسع حيث تبدو أعمال الإنسان لا معنى لها، وكذلك حال النفس التى انتُزعت من الأرض ومن الجسد لتدرك التنوع الذى لا يفرغ للأشياء ومتاهة العوالم التى تشتمل عليها، وترى

ذاتها لأول مرة فى سياقها الكونى، وفى تواصل لا ينفد من شبكة علاقات لا تفرغ، وتحسب أخيرًا لأن الحياة لم تكن إلا 'برهة' و'مسرحية'[115] قد انعكست على الطبيعة المطلقة للأشياء، ولن يملك الإنسان إلا أن يعى كنهه على الحقيقة فى النهاية، وسوف يعرف نفسه أنطولوجيًّا بلا منظور شائه فى نور تناسب الكون الكلى.

وأحد براهين خلودنا أن النفس التى هى أصلاً ذكاء ووعى لا تملك أن تنتهى إلى مقام أسفل من طبيعتها، أى المادة أو انعكاسها الذهنى، فما هو أعلى لا يملك أن يكون مجرد دالة فيما هو أسفل، ولا أن يكون مجرد وسيلة لما دنا عنه. فالذكاء بلا مراء هو ما يُبرهن على طبيعتنا ومصيرنا، ولو قلنا 'يبرهن' فإنما نقصد ذلك بلا شروط ودون أن نرغب فى إضافة محاذير خطابية لأولئك الذين انحرفت أبصارهم حتى تخيلوا أنهم قد احتكروا 'الحقيقة' والوجود 'الملموس'. وسواء أفهم الناس أم لم يفهموا فإن المطلق فحسب هو الذى يتناسب مع جوهر ذكائنا، وليس إلا المطلق الواحد الأحد هو ما يُمكن أن يُفهَمَ تمامًا بالمعنى الصحيح، حتى إن الذكاء يرى فيه سببًا لوجوده وغاية لمصيره. والعقل المُلهَم فى جوهره يُدرك الله

١١٥ ويقول الإمام على كرّم الله وجهه «الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا». ولكن الغنوصى منتبه على الدوام مثلما قال الرسول عليه الصلاة والسلام «تَنَامُ عَيْنِي وَلا يَنَامُ قَلْبِي» .

عزَّ وجلَّ لأنه غير مخلوق ولا يُخلَق Increatus Et Increabile، ويُدرِكُ بدهيًّا أو هو يَعرفُ معنى العوارض والعالم والإنسان. والواقع أن الذكاء يعرف مباشرة أو بغير مباشرة بمعونة الوحى. والوحى هو تشيؤ العقل المُلهَم المتعالى بدرجة أو أخرى لكى يوقظ المعرفة الكامنة أو ربما عناصر المعرفة التى نحملها فى أنفسنا. وهكذا يكون للإيمان بالمعنى الواسع قطبان، أحدهما موضوعى ظاهر والآخر ذاتى باطن هما اللطف الربانى والتعقل المُلهَم Intellection. وما من غرور يعدل وضع حواجز من المبادئ على الثانى باسم الأول. وأعمق برهان على الوحى أيًّا كان اسمه هو مثاله الأولى الخالد الذى نحمله فى أنفسنا وجوهرنا[١١٦]، ألا وهو العقل المُلهَم.

والقرآن تعبير متبلور ثاقب عما كان 'طبيعيًّا بشكل فائق الطبيعة'، أى الإنسان والوعى بموقعنا من الكون الكلى وارتباطاتنا الأنطولوجية والأخروية. ولذا كان كتاب الله تعالى فرقانًا ونذيرًا ونورًا بشيرًا فى وعثاء منفانا الأرضى وظلامه.

١١٦ وليس ذلك بأى حال من قبيل العقلانية أو 'التفكير الحر'، فلا يعدو النطاق الذى تعمل فيه هذه الأمور قشرة لا شأن لها بجوهر الذكاء اللاشخصى.

تلتحق 'سنة' الرسول صلى الله عليه وسلم 'بالكتاب الحكيم' فى الإسلام، والحق أن القرآن يذكر 'سنة الله' الأحزاب ٣٨ بمعنى المبادئ الربانية التى تحكم عمل الإنسان، إلا أن التراث قد قصر هذه الكلمة على أعمال محمد عليه الصلاة والسلام وأقواله وعاداته ومبادئه. وتشكل هذه المثل معيار حياة المسلم فى كل المستويات.

وتشتمل السنة على عدة أبعاد منها الطبيعى والأخلاقى والروحى وغيرها، فالبعد الطبيعى مثلا يشتمل على قواعد السلوك التى تنبثق عن طبيعة الأمور، مثل ألا يتحدث المرء على الطعام، وأن يغسل فمه بعد الأكل، وألا يأكل ثومًا قبل أن يصلى مع الجماعة، وأن يُراعى النظافة فى كل شىء، وأن يترك نعليه على الباب. كما ينتمى إليه قواعد الهندام مثل تغطية الرأس وارتداء العمامة كلما أمكن، وأن يأنف المرء عن لبس الحرير والتزين بالذهب. وتقضى السنة بألا يختلط الرجال والنساء، وألا تؤم الرجالَ فى الصلاة امرأة، وقد دفع البعض بأنها لا يصح أن تؤم حتى النساء وألا تقرأ القرآن جهرًا، إلا أن السوابق التراثية كان لها مآخذ على الرأيين الأخيرين. وأخيرا يشتمل على الإشارات الأولية

التى يعرفها كل مسلم مثل طرق التحية والشكر وغيرها. ومن نافلة القول أن هذه القواعد تطبق فى الأحوال كافة بلا استثناء.

وتتقدم بنية القيم الروحية للسنة النبوية كل شيء آخر، مثل 'ذكر الله' سبحانه وقواعد 'سلوك الطريق'، وهى قليلة للغاية بالقياس لما كان جوهريًّا فيها، فهى تشتمل على ما يُشير إلى العلاقات بين الله تعالى والإنسان، وهذه العلاقات إما أن تكون مفارقة أو توحيدية، مقصورة أو شائعة، مميزة أو مشاركة. وهناك نطاق آخر لا بد من تمييزه عن السنن الروحية رغم أنه يبدو متداخلاً معها، وهو نطاق السنن الأخلاقية التى تتعلق أساسًا بالنطاق المعقد للعلاقات الاجتماعية بكل ما فيها من عوامل نفسية ودلالات رمزية. ولا يتداخل هذا البعد مع الجوانية بالمعنى المنضبط رغم شواهد بعينها، ولا يملك أن يكون شطرًا من المنظور المعرفى، فهو بطبيعته مُعَادٍ لتأمل الجوهر والتركيز على الحق الأوحد، إلا أنه يتماشى مع منظور الإيمان الطوعى، وهو بالتالى برانى صرف من حيث ارتباطه بالإرادة والمظاهر الفردية، ويبرهن واقع أن بعض عناصرها يُناقض بعضها الآخر على ضرورة أن يتخذ المرء خيارًا.

وسوف يتبنى الفقير، بالمعنى الروحى للكلمة، من السنن

النبوية المقاصد الكامنة فيها وليس طرائق أعمالها الظاهرة، أى السلوك الروحى والفضائل التى تتعلق بالفطرة[١١٧]، وترتبط بالتالى بالطبيعة المعيارية للنبى عليه الصلاة والسلام بصفته 'أسوة حسنة'. وقد فُرِضَ على كل إنسان أن يكون كريمًا بموجب شبهه الربانى، ولكن كرم النفس أمر وإكرام الضيف المعتاد عند البدو أمر آخر. ولا شك أنه سوف يُقال إن كل مظهر من مظاهر الكرم تعبير عن الكرم بما هو، وهو ما نتفق عليه بشرطين أولهما أن بادرة الكرم لا يصح أن تكون مواضعة آلية لا تُشعِر باحتمالات العبث فى نتائجها، وثانيهما ألا تكون البادرة وسيلة أو سندًا لعاطفية دينية لا تتقابس مع العقل المُلهَم والجوهر.

والسنة الأخلاقية أو الاجتماعية هى تطويع مباشر أو غير مباشر للإرادة كى تنضبط فى المعيار الإنسانى، وغايتها أن تحقق طبيعتنا الأفقية لا أن تَحُدَّها، ولكن حيث إنها تتوجه إلى الكافة فلا مناص من أن تتوسَّل بعناصر مُحَدَّدَة من منظور الكمال الرأسى. وتدلُّ الطبيعة الأفقية الجمعية لبعض السنن الأخلاقية على أنها ضربٌ من مايا أو من أوبايا[١١٨]، وهو ما يعنى أنها سندٌ وعائق فى الآن ذاته، وقد تحول إلى

١١٧ والفطرة هى الكمال الأولانى القديم للإنسان، الذى يناظر 'العصر الذهبى'.

١١٨ وهى 'سراب مُنَجٍّ' أو 'تدبير مخلِّص' فى بوذية ماهايانا، وهى طريق العامة أو الباب الواسع.

شِرْكٍ واقعي[119] عند السالك وليس المؤمن العادى بلا شك. وتمنع السنة الوسطية الإنسان العادى من أن يكون حيوانًا متوحشًا ومن أن يُضيِّع نفسه، ولكنها كذلك قد تمنع إنسانًا موهوبًا بمنن روحية نادرة من التحقق بالجوهر. وقد تفضل السنة الوسطية التحقق الرأسى كما يُمكن أن تعوق البعد الأفقى، فهى عامل اتزان وعامل ثقل فى الآن ذاته، وهى تفضل التسامى ولكنها لا تشترطه، وتسهم فى تشكيله بمحتواها اللاصورى، وهو مستقل من حيث المبدأ عن السلوكيات الصورية كافة.

وتعنى مسألة السنة من منظور الحكمة الخالدة إشكالية بالغة الدقة بموجب أن وضع الثقل على السنة الوسطية والاجتماعية مرافق لميل دينى نفسى بعينه، وهو قصرى بطبيعته وينكر الميول النفسية الأخرى الممكنة بالقدر ذاته، وتصوغ عقلية خاصة لا تتعلق جوهريًا بالعرفان الإسلامى. وبغض النظر عن هذا الجانب من الأمور، فلا يجب التغاضى عن أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان يقوم بأعمال شتى فى حياته. ولا شك أنه قام بها بطرق بعينها دون طرق أخرى، أو حتى بطرق مختلفة باعتبار اختلاف الأحوال الظاهرة والباطنة، وقد انتوى أن يكون مثالاً كليًا، ولكنه لم يُصرح دائمًا بما

١١٩ أى عبادة شىء مع الله تنزه وتعالى.

يُمكن أن يُساويه عمل بعينه. ثم إنه صلى الله عليه وسلم قد أوصى بتعاليم مختلفة لأناس مختلفين، ودون تحمل مسئولية أن صحابته رضى الله عنهم قد حدَّثوا بعده بكل ما رأوا وما سمعوا منه، وقد قاموا بذلك بأساليب مختلفة بحسب قدراتهم على الملاحظة والاعتبار. ونستنتج من ذلك أن كل عنصر فى السنة لا يتجلى باليقين ذاته، وأن المعنى فى كثير من الحالات يكمن فى المقصد أو النية لا فى الصورة.

وهناك حقيقة أصولية يجب ألا تغيب عنا، ألا وهى أن نطاق الفعل أو العمل نطاق إنسانى صرف، والإصرار على أداء صور شتى من الأعمال تنتمى بالضرورة إلى أسلوب بعينه تشكل "كارما يوجا"[١٢٠] لا علاقة لها بطريق التميز الميتافيزيقى والتركيز على الجوهرى. وكان الرسول صلى الله عليه وسلم يقوم بالعمل البسيط والمركب حيث إن الناس يتنوعون فى المشارب، فكان يجسد مناخ الدين بكامله ومشارب الإنسان بالضرورة، ولكنه كان عليه الصلاة والسلام كذلك يُمثل الحق والطريق بما هما، وهناك نزوع إلى تقليد الرسول صلى الله عليه وسلم يقوم على توجه دينى باعتباره أفضل الرسل بما فيهم عيسى عليه السلام، وهناك نزوع يقوم على صفات النبوة وكمال الكلمة الربانية التى صارت إنسانًا، وهذا التقليد

١٢٠ وهو طريق قائم على صالح العمل.

أقرب إلى الحقيقة وأعمق من الأول، وهو بالتالى أقل منه صورية، فهو يرتكز على تأمل الأسماء الحسنى فى نفس الإنسان الكلمة.

ويمثل النفَّرى الجوانية بأصدق معانيها، وليس الإرادة التى طُوِّعت ولا تزال برانية، وهو يُعبر عن نفسه فى المخاطبة التالية «وقال لى سلنى وقل يارب كيف أتمسك بك حتى إذا جاء يومى لم تعذبنى ولم تصرف عنى إقبالك بوجهك، فأقول لك تمسك بالسنة فى علمك وعملك وتمسك بتعرفى إليك فى وجد قلبك، واعلم أنى إذا تعرفت إليك لم أقبل منك من السنة إلا ما جاء به تعرفى، لأنك من أهل مخاطبتى تسمع منى وتعلم أنك تسمع وترى الأشياء كلها منى». موقف معرفة المعارف. ويقول مفسِّرُ العبارة إن السنة تنطبق على العموم ولا تميز بين من يسعى إلى جزاء مخلوق ومن يكدح إلى الجوهر، وإن العبارة تنطوى على كل ما يحتاج المرء إليه. وفى مخاطبة أخرى يقول وقال لى تعرفى الذى أبديته لا يحتمل تعرفى الذى لم أبده. ويقول فى أخرى وقال لى الحسنة عشرة لمن لم يرنى والحسنة سيئة لمن رآنى، وهو ما يُشير بوضوح تام إلى نسبية مذهب السنة الوسطية.

***

ويشكل الأدب قطاعًا إشكاليًا فى السنة من واقع عاملين هما التفسير الضيق والاقتناع الأعمى، ويمكن تسطيح الأدب

إلى صورية منقطعة عن مقاصده العميقة تحجب الفضائل الكامنة، التي هي أصلاً غاية الوجود. ويؤدي الأدب الذي أُسيء فهمه إلى خفاء المعاني وإفراط الحساسية والكذب والصبيانية. ولو اتبعنا مواضعات الأدب التي تقضي بأن المرء لا يصح أن يُقاطع من يتحدث إليه ولا أن يقول له ما يُزعجه، فإنه لا يملك إلا أن يتركه في خطإ مهلك ويمتنع عن نصيحته بمعطيات مفيدة، أو أن يفرض عليه موقفًا لا رغبة عنده في معاناته. وعلى كلٍّ فمن المهم أن نعرف ونفهم أن الأدب حتى لو كان مفهومًا فإن له حدودًا، ولذا يُوصي التراث بأن يستر المرء أخطاء أخيه المسلم إن لم يتمخض عن ذلك ضرر للمجتمع، ولكنه يُحتم نصيحته على انفراد دون اعتبار للأدب لو كان هناك فرصة لقبول الملام، ولذا تعين على الأدب ألا يرفض إدانة الأخطاء علنًا، وهو ما قد يُخاطر بالتأثير على آخرين. ونتذكر أن الشيخ الدرقاوي وغيره قد أجبروا مريديهم أحيانًا على مخالفة وصايا الشريعة، وليس الأمر في هذه الحالة على شاكلة الملامتية الذين يسعون إلى تحقير أنفسهم عند المخلوقات بل هو مبدأ 'كسر العادة' فحسب توخيًا 'للصدق' و'الفقر' أمام وجه الله تعالى.

وعن ابن عجيبة أن الشيخ الدرقاوي قال إن السعي إلى صالح الأعمال ومضاعفة الفروض والعادات على الناس تأخذ

القلوب كل مأخذ، فدع المريد يتمسك بعمل واحد فحسب بمقدار همته.

ويمكن القول من منظور يختلف بعض الشيء إن التفسير الجوهرى الذى يتحرر من بعض وصايا السنة قاصر على صوفيين قلائل ولا يصلح للسالكين[١٢١]. ونقول إن هذا التحرر يتعلق بالصوفى بمدى تعاليه عن عالم الصور، ولكنه يتعلق بالسالكين كذلك بمدى اتباعهم لمبادئ العرفان، وبمدى انطلاقهم من هذه الحقيقة التى يلهمها هذا الطريق بطبيعة الأمور، فهم واعون بدهيًّا بنسبية بعض الصور حتى لا يُمكن أن يُفرَضَ عليهم صورية اجتماعية عاطفية.

ولا تجُبُّ نسبية بعض جوانب السنة من منظور ليس طريق العمل 'كارما يوجا' أهمية تكامل جماليات الصور التى تصنع حضارة بما فيها الأشياء التى تحيط بنا، فى حين كان الامتناع عن عمل رمزى ليس خطيئة بذاته فإن وجود شىء زائف خطيئة ثابتة[١٢٢]، ولا يملك حتى من كان مستقلًا عنه ذاتيًّا أن يُنكر خطأه، ولذا كانت عنصرًا نافيًا للصحة الروحية وطاردًا لاحتمالات البركة[١٢٣]، ويسير انحطاط الفن التراثى قدمًا بقدمٍ مع تدهور الروحانية.

١٢١ وهم الذين لم يصلوا إلى غايتهم على الطريق بعد.

١٢٢ ويبرهن على ذلك حال الكنائس الحديثة وهيئة القساوسة فى لباس مدنى.

١٢٣ والبركة هى الحضور الروحى.

ويتعين على المريد فى الأميدية و جابا يوجا[١٢٤] أن يترك كل الفروض الدينية والدعاء، وليس ذلك أمرًا تعسفيًّا ولكنه جانب من طبيعة الأمور، ويقوى هذا الجانب عند الذين يقومون على الميتافيزيقا الصرف فى العوالم التراثية المختلفة، التى تدعم نسبية الصياغات المذهبية ووجهات النظر الصورية فيها الحاجة إلى الجوهرية والكلية. وتصبح الجوهرية والكلية أشد ضرورة لأننا نعيش حقبة من التشبع الفائق بالفلسفة والتحلل الروحى.

وقد كان فى الإسلام على الدوام منظور يسمح بتحقيق الوعى بنسبية صور مفاهيمية وأخلاقية، وتشهد بذلك قصة موسى والخضر عليهما السلام فى القرآن الحكيم وبعض الأحاديث النبوية الشريفة، التى تختزل شروط النجاة إلى أبسط الأعمال. وليس هذا المنظور إلا الأولانية والكلية للعقل المُلهَم. ويعبِّرُ جلال الدين الرومى على هذا المنوال «لست مسيحيًّا ولا مسلمًا ولا شرقيًّا ولا غربيًّا ولا من الأرض ولا من البحر... فقد ألقيت بالثنوية ورأيت أن العالَمَين ما هما إلا عالم واحد، وأنا أسعى إلى الواحد وأرى الواحد وأذكر اسم الواحد، فهو الأول والآخر والظاهر والباطن».

١٢٤ وهو طريق التسبيح الذى تكمن بذرته الفيدية فى مقطع آوم Om.

يُمَثِّل المسيح عليه السلام وبوذا عند الأوربيين وغالب غير المسلمين صورة من الكمال المفهوم المقنع، فى حين يبدو لهم رسول الإسلام مُرَكَّبًا، ولا يشجع على الاعتراف به رمزًا خارج عالمه التراثى. والسبب فى ذلك أن حقيقته الروحية محتجبة وراء حُجُبٍ إنسانية وأرضية، وذلك بموجب وظيفته كمشرِّعٍ 'لهذا العالم'. ويصبح بذلك بين عظماء الرسل السامين إبراهيم وموسى وكذلك داود وسليمان عليهم السلام. ويمكن أن نضيف من المنظور الهندوسى أنه قريب من 'راما كريشنا' الذى لم تمنع قداسته السامية ولا قدرته المخلصة من معاناته من مشكلات الأسرة والانقسامات السياسية كافة. وهذا مما يدعو إلى تمييز خاصة أصولية عند الرسل وكل من وُهِبَ مِنَّة سماوية تأملية فى طرح الآخرة أن يكونوا فى الآن ذاته مناضلين ومعلمين على المستوى الإنسانى.

وحينما يألف المرء حياة محمد عليه الصلاة والسلام من المراجع التراثية[١٢٥] تبرز ثلاثة عناصر يمكن تسميتها بالتقوى والنضال والشرف أو النبالة، والتقوى هى التعلق بالله عزَّ وجلَّ

١٢٥ ونقول 'المراجع التراثية' لأن الكُتَّاب الدنيويين الذين تناولوا سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم سواء أكانوا مسيحيين أم مسلمين سعوا دائما إلى 'انتحال العذر' له، فيلجأ المسيحيون إلى لغة العوام النقيضة للمسيحية ويلجأ المسلمون إلى نوع من الحذلقة النفسانية.

بتوجه القلب والتسليم باليوم الآخر والصدق المطلق. وهى سمات يتميز بها القديسون عمومًا وأولو العزم من الرسل على الأخص، ونحن نذكرها لجلائها الباهر فى حياة الرسول صلى الله عليه وسلم، وكذلك لأنها تصور المناخ الروحى العام للإسلام[١٢٦]، فقد كان زمنه زمان حروب جرت الحياة فيها على خلفية من العنف، ولكنها لم تمنع عظمة نفسه الفائقة من التجلى. كما كان له عليه الصلاة والسلام زيجات كانت بمثابة دخول متعمد فى النطاق الاجتماعى الأرضى وليس النطاق الدنيوى فحسب، مما كان إدماجًا للحياة الإنسانية الجمعية فى الحياة الروحية. وحياة التقوى تميل إلى المحبة والصوم والنوافل، ولا شك أن البعض سوف يدفع بأن الزواج وخاصة حال تعدد الزوجات نقيض للزهد، ولكنهم يتناسون أولاً أن الحياة الزوجية لا تجبُّ حياة الفقر والصوم والنوافل، ولا هى تجعلها أسهل ولا أنسب[١٢٧]. وثانيًا

١٢٦ ولا يجوز الحديث عن تجليات التقوى بمعنى 'المخافة' و'المحبة' عند المسيح عليه السلام وبوذا، فجانبها الإنسانى يبدو وقد امَّحى فى الرسالة الربانية، ولذا ظهرت التشبيهية فى المسيحية والبوذية.

١٢٧ وينسى الناس عن طيب خاطر أن قبول تحريم الخمر كان تضحية كبيرة من جانب قدامى العرب والشعوب التى دخلت الإسلام، وكانوا جميعا يعرفون النبيذ، كما أن رمضان لم يكن شهرًا للترفيه. وقل مثل ذلك عن الصلاة التى غالبًا ما تكون ليلاً، ولا جدال فى أن الإسلام لم يفرض نفسه بسهولته، وقد تأثرتُ بعمق حينما زرتُ مدينة عربية لأول مرة وقد خيَّم عليها مناخ صحراوى شاحب زاهد كما لو كانت مدافن، وقد انتشر ذلك على البيوت وعلى الناس، وفاحت أنفاس الصلاة والموت على الدنيا فى كل أين، ولم

فيما تعلق بزيجات الرسول صلى الله عليه وسلم التى اصطبغت بالروحانية كما كان شأن كل شىء آخر فى حياته بموجب شفافية الظاهرة التى تتجلى فيها[١٢٨]. ولو نظرنا إلى زيجات معظم الأنبياء لوجدنا فيها جانبًا سياسيًّا، وتتخذ السياسة هنا معنى قدسيًّا لارتباطها بإقامة انعكاس لمدينة الله على الأرض، كما أن محمدًا صلى الله عليه وسلم قد ضرب بنفسه كثيرًا من الأمثلة فى طول الاعتكاف، وخاصة فى شبابه حينما كانت الشهوة على أشدها. وغالبًا ما يدفعون كذلك بطبيعته الانتقامية، وهو سوء حكم بيِّن على روحانيته وتشويه للحقائق، فقد كانت حزْمًا حيال الخونة فحسب، وليس الأعداء أيًّا كانت أصولهم، وكانت بوحى ربانى يُدين ويحكم، كما أنه يُصبح إدانة لمعظم أنبياء اليهود والتوراة ذاتها[١٢٩]. وقد برهن على تفوق إنسانيته فى المرحلة الفاصلة للرسالة حينما أطلق أعداءه رغم إجماع جيشه المنتصر[١٣٠].

يبق عندى شك فى أن تلك آثار باقية من نفس الرسول صلى الله عليه وسلم.

١٢٨ ويتداول التراث مقولة الحلاج الذى يقول «لم أر شيئا إلا ورأيت الله معه وفيه وقبله وبعده»، وفى رواية أخرى «إلا ورأيت الله أقرب منى إليه». وعن مسألة النكاح راجع 'فصوص الحكم' لابن عربى وخاصة الأبواب التى تناولت الرسول صلى الله عليه وسلم وسليمان عليه السلام.

١٢٩ وليست هذه الاعتبارات دفعًا بظروف مخففة لعدم الكمال ولكنها تفسر الحقائق فحسب، فلم تكن الكنيسة المسيحية رحيمة باسم المسيح حينما بلغت كامل هيمنتها.

١٣٠ ولنرجع إلى حديث واحد بين كثير من تجليات لطفه «مَا أَحَلَّ اللُه شَيْئًا أَبْغَضَ إِلَيْهِ مِنَ الطَّلاقِ».

وقد عانى عليه الصلاة والسلام فى بداية الرسالة من شكوك وغموض مؤلم، لم يكن مصدره عبقرية الرسول الإنسانية التى لم يكن فيها شك بل كان يتعلق بالاختيار الربانى ذاته، ذلك فضلاً عن أن عدم الكمال الظاهرى عند عظماء الرسل كان له على الدوام معنى إيجابيٌّ[١٣١]. وغياب الطموح تمامًا عند الرسول عليه الصلاة والسلام يدفعنا إلى ملاحظة أن تمسُّك بعضهم بالطهر ونقاء المقاصد والمواهب والقوة يجعلهم يعتقدون أن الله سبحانه عليه أن يستفيد بهم، وينتظرون بفارغ الصبر وخيبة الرجاء رسالة من السماء أو معجزة من نوع أو آخر، وينسون رغم غرابة النسيان عند المدافعين عن الروحانية أن الله سبحانه ليس بحاجة إلى المواهب التى يحتكمون عليها، فى حين أن من لا يعى مواهبه تنبثق من رماده أداة ربانية مباشرة[١٣٢].

وقد أشرنًا سلفا إلى طبيعة الرسولية المجدية Avataric Nature التى يُمكن إنكارها من حيث إن الإسلام ليس الهندوسية، كما أنه يُصادر على فكرة الحلول، ونحن نلجأ إلى الاصطلاح الهندوسى لأنه تعبير مباشر كفء، ونقول إن هناك جانبًا

١٣١ مثل أن 'عقدة لسان' موسى عليه السلام كانت إشارة ربانية حتى يمتنع عن إفشاء الأسرار، بما يعنى أن له حكمة.

١٣٢ و'الأداة المباشرة' هى الإنسان الواعى بالدور الذى عليه أن يقوم به بمجرد إسناده إليه، ومن ناحية أخرى يمكن أن يكون كل امرئ وكل شيء 'أداة غير مباشرة'.

ربانيًّا بعينه فى أحوال دورية خاصة يتخذ صورة أرضية بعينها، وينطبق ذلك تمامًا على الرسول صلى الله عليه وسلم ويشهد على طبيعته، وقد قال «من رآنى فى المنام فقد رأى الحقّ»[١٣٣]، وقال «إننى هو وهو أنا إلا أننى أنا وهو ما هو»[١٣٤]، وقال «كُنْتُ نَبِيًّا وَآدَمُ بَيْنَ الرّوحِ وَالْجَسَدِ»[١٣٥]، وقال «بُعِثْتُ مِنْ خَيْرِ قُرُونِ بَنِي آدَمَ قَرْنًا فَقَرْنًا حَتَّى كُنْتُ مِنَ الْقَرْنِ الَّذِى كُنْتُ فِيهِ»[١٣٦].

وعلى كل فإذا كان إسناد صبغة ربانية إلى شخصية تاريخية أمر ينكره الإسلام فذلك لأن منظوره يرتكز على المطلق بما هو، كما يتبين مثلاً فى فناء كل شىء وبقاء الله تعالى فحسب يوم الساعة 'روحًا' تنير مركز الكون.

ومن الطبيعى أن يكون لعلماء الظاهر مصلحة فى إنكار أصالة الأحاديث التى تتعلق بطبيعة محمد صلى الله عليه وسلم، لكن

١٣٣ الجامع الصغير، السيوطى.

١٣٤ لم نجد مرجعًا لهذا الحديث فيما تيسر لنا من كتب السنة.

١٣٥ الجامع الصغير، وحلية الأولياء، وهو مشهور كذلك بصيغة «وآدم بين الماء والطين» عند الباقلانى وغيره من كبار القوم.

١٣٦ ويقول الصوفية محمد بشر لا كالبشر بل هو كالياقوت بين الحجر، وقد ضل معظم النقاد فى تفسير رده على الكفار الذين أنكروا إعجازه على عادة الأنبياء بآية ﴿هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولاً﴾ الإسراء، ٩٣. بغض النظر عن معنى الآية الباطنى. وكذلك رفض المسيح عليه السلام أن يقوم بمعجزة بإغراء الشيطان، أضف إلى ذلك أن السنة المشرفة تشهد للرسول على عدة معجزات كبرهان على دحض الكفر، وهى تختلف عن أحوال الأولياء التى تعد 'كرامات'.

مفهوم 'الروح المحمدية' أى الكلمة الربانية تبرهن على صحتها أيًّا كانت قيمتها التاريخية، وحتى لو سلمنا بإمكان الشك فيها. فكل صورة تراثية تُماهي بين مؤسسها والكلمة الربانية، وتنظر إلى رسل السماء الآخرين باعتبارهم تجليات ثانوية لمؤسسها بالقدر الذى تتناولهم به فى حالة البوذية، التى ترى أن المسيح عليه السلام ومحمدًا صلى الله عليه وسلم فى مقام بوذا. وحينما يقول المسيح لا يأتى أحد إلى الآب إلا بى فإن الكلمة هى التى تتحدث، فالعالم المسيحى يُسلم بأن المسيح عليه السلام حقًّا هو الكلمة الكلية.

***

والرسول هو المعيار الإنسانى سواء أكان من حيث وظيفته الشخصية أم الجمعية، أو بالحرى من حيث وظائفه الروحية والأرضية.

وهو يُمثل جوهريًّا كلاً من الاتزان والمحو، فهو اتزان دنيوى من المنظور الإنسانى ومحو ربانى من المنظور الربانى.

والرسول صلى الله عليه وسلم هو الإسلام، فالإسلام تجلٍّ للحق والجمال والمنعة، وهذه هى العناصر الثلاثة التى تلهمه ويحاول أن يُحققها فى الدنيا، ويجسد الرسول صلى الله عليه وسلم بذاته السكينة والكرم والمنعة، ويجوز أن تُرَتَّب هذه الفضائل عكسيًّا، أى فى اتجاه تصاعدى بترتيب مقامات التحقق الروحى، فالمنعة أو القوة إثبات للحق الربانى حتى

لو كانت جهادا محاربا للنفس والعالم. وهنا يكمن التمايز بين الجهاد الأصغر والجهاد الأكبر، أو هو الجهاد الظاهر والجهاد الباطن، ويُعَوِّض الكرم الطبيعة العدوانية بالإحسان والعفو[١٣٧]. وتتجلى الفضيلتان المتكاملتان للمنعة والكرم فى فضيلة السكينة، وهى ترك الدنيا والنفس ومحوهما أمام وجه الله تعالى ومعرفة الله سبحانه والقرب منه.

وهناك علاقة تناقضية بلا شك بين ذكورة القوة وطهر العذرية، من حيث إن كليهما تعبير عن صمدية المقدسات[١٣٨] ومنعتها حركيًّا فى الجهاد وسكونيًّا فى الطهر. كما يجوز القول أيضًا إن القوة من فضائل الفروسية، وتحتكم على صيغة سكونية منفعلة مكملة لها من حب الفقر والصوم والثبات على المبدإ، وجميعها فضائل سلمية تأملية. وقل مثل ذلك عن الكرم الفعال الذى 'يعطى' ومكمله فى 'النبل' أو الشرف كحال 'وجودى'، وهو الحقيقة الباطنة فى الكرم. والنبل كرم تأملى، وهو حب الجمال بأوسع معنى له، ومن هنا كان حب الرسول صلى الله عليه وسلم والإسلام للجمال والطهر[١٣٩]،

١٣٧ ويقول الغزالى إن الأصل فى المحاسن كافة هو الكرم، والكريم من أسمائه الحسنى عزَّ وجلَّ.

١٣٨ وهو ما تعبر عنه 'أمية' الرسول صلى الله عليه وسلم، فالعلم الربانى لا يُزْرَعُ إلا فى أرض بكر، وليس طهر العذراء المباركة منبتًّا عن سيف كبير الملائكة الذى يحرس باب الفردوس.

١٣٩ وقد قال الرسول صلى الله عليه وسلم «إنَّ اللّه يُبْغِضُ كُلَّ جعْظَرِى)أى: فظ جَوَّاظ

والذى يغسل عن الأجساد والأشياء وصمة السقوط والأرضية رمزيًّا وعلى مستوى افتراضى مخصوص، ويعيدها إلى مثالها الصمدى القديم وجوهرها. وكذلك للسكينة مكملها الجوهرى فى الصدق الذى يُشكل جانبها التمييزى الفعال، وهو حب الحق والذكاء والحياد والعدالة التى يمتاز بها الإسلام. ويعوض النبل جانب القبض فى العرفان، ويستويان فى تكاملهما فى الحقيقة بمعنى التسليم لها ومحو النفس لو لزم الأمر، أو ما يبدو كذلك فى حضورها[١٤٠]. وتشكل فضائل الرسول صلى الله عليه وسلم مثلثًا قمته السكينة والصدق، وقاعدته الثنائيتان أولها الكرم والنبل وثانيها القوة والمعرفة، وتتوازن بها القاعدة بحيث تندمج جميعها فى التوحيد. وجوهر النفس النبوية كما ذكرنا سلفا هو التوازن والمحو[١٤١].

)أى: أكول صَخَّاب فِى الأَسْوَاقِ›، وهو أمر يتسق تمامًا مع سمات الطهر والسكينة التأملية، وهى سمات تجلى فى العمارة الإسلامية التى تنتشر ما بين قصر الحمراء وتاج محل، وتتردد أصداء توازن بكارتها وسكينتها فى ساحات المساجد والقصور فى خرير الفسقيات، والتى تشاكل تكرار الأرابيسك فى تموجها وتواترها. ويشكل الخط العربى والعمارة الإسلامية أسمى الفنون الشعائرية فى الإسلام.

١٤٠ وتعبر صوتيات الشهادة الثانية ‹محمد رسول الله› عن فضائل القوة والكرم والسكينة والفضائل الثلاث الأخرى.

١٤١ ومن الخطإ طرح فضائل المسيح عليه السلام على المنوال ذاته بموجب أنه تجلٍّ للحضور الربانى وليس كمالاً إنسانيًّا بشكل مباشر، بل هو ضمنى بحيث ينطوى كذلك على الوظائف الجمعية للإنسان الأرضى. فالمسيح هو الربوبية والمحبة والتضحية، والعذراء عليها

***

واتباع سنة الرسول صلى الله عليه وسلم تعنى القوة حيال النفس، والكرم حيال الآخرين، والسكينة إلى الله تعالى. ويجوز كذلك القول بأن السكينة فى التقوى.

ويعنى اتباع السنة النبوية إذن معرفة العالم ونبل النفس والصدق مع الله عزَّ وجلَّ وفيه تقدس وتعالى. ولكن لا يصح أن تنبو عنا حقيقة أن العالم بداخلنا كذلك، وأننا لسنا إلا المخلوقات التى تحيط بنا، والتى خلقها الله تعالى بالحق، وأن العالم كمال واتزان فى تعبيره عن الحق الإلهى[١٤٢].

والحق أن جانب 'القوة' يفوق كل السمات الإيجابية للوسائل أو الطرق الروحية، كما أن جانب 'الكرم' هو محبة النفس الخالدة فينا، وجانب 'السكينة' هو مبدئيًا أن نرى كل شىء فى الله تعالى ونراه عزَّ وجلَّ فى كل شىء. ويمكن أن يستكين المرء بموجب معرفته بأن الله تعالى فحسب هو 'الموجود' على الحقيقة، وأن العالم بكل همومه 'ليس موجودًا' إلا بشكل عرضى، كما أنه يُمكن أن يسكن باعترافه بنسبية حقيقة العالم فيدرك أن كل شىء 'موجود بالمشيئة الربانية' فحسب، وأن

السلام هى الطهر والرحمة. وكذلك يمكن التعبير عن بوذا بأنه كان الزهد والمحو والشفقة، فهذه هى حقًّا ما كان يجسده من الفضائل.

١٤٢ وهو تعبير عن الروح الصرف أو 'الوعى الخالص تشيت' بالمصطلح الهندوسى، والذى تتشيأ عنه مايا 'بالوجود سات'.

كل شيء رمز للمشيئة الربانية بطريقة أو أخرى، وأن الرمزية بالنسبة إلينا هى 'طريقة وجوده' سبحانه، فلا يخرج شيء عن مشيئته ولا هو تقدس وتعالى يغيب عن شيء.

واتباع سنة النبي صلى الله عليه وسلم يعنى تحقيق التوازن بين ميولنا الطبيعية، أو بالحرى بين فضائلنا المتكاملة، ويصبح ذلك التناغم فناءً فى التوحيد الربانى، وهكذا تنداح قاعدة المثلث فى قمته، وهو ما يتجلى كتركيب لأصله وغايته وسبب وجوده.

***

ولو عدنا الآن إلى الوصف الذى تناولناه توًّا لكى نصفه بصورة مختلفة بعض الشيء لقلنا إن محمدًا صلى الله عليه وسلم هو الصورة الإنسانية متوجهة نحو الجوهر الربانى تقدس وتعالى، ولهذه الصورة جانبان رئيسان يناظران قاعدة المثلث وقمته، وهما النبل والتقوى من المنظور الحالى. أضف إلى ذلك أننا نفهم أن التقوى هى حال 'العبودية' بأسمى معنى للكلمة وحال 'الفناء' أمام وجه الله تبارك وتعالى. وليس ذلك منفصلاً عن صفة 'النبي الأمى'. ويرى الإسلام هذا الأمر أولاً كمفهوم عميق لثبوت الوحدانية، فمن كان 'مسئولاً' لا بد أن يُدرك ذلك الثبوت بدون اعتبار للفصل بين الإيمان والمعرفة، ثم يتلوه تحقيق الوحدانية فيما وراء عرضية الفهم وأحاديته التى هى جهل من منظور المعرفة، وليس هناك

من 'ولىٍّ' ليس 'عارفًا بالله'. ويفسر ذلك لماذا كانت التقوى الإسلامية بدهيًّا هى ازدهار القداسة وسكينتها[١٤٣]، فهى تقوى ينفتح جوهرها على التأمل والعرفان.

ويمكن وصف الظاهرة المحمدية بقول آخر إن النفس النبوية مفطورة من النبل والسكينة، وتنطوى السكينة على الوعى والصدق، وينطوى النبل على القوة والكرم، وقد كان سلوك الرسول صلى الله عليه وسلم تجاه الطعام والنوم محددًا بمعرفته، وكان سلوكه حيال النساء محددًا بكرمه، وفى ذلك كان قطب الكرم هو غاية 'الجوهر القابل' فى الإنسان الذى يعتبر المرأة انعكاسًا للرضوان الربانى اللامتناهى.

وتشكل محبة الرسول صلى الله عليه وسلم جانبًا أصوليًّا من الروحانية الإسلامية، رغم أنها ليست بالمعنى الموصوف فى طريق المحبة 'بهاكتا'، والذى يفترض تأليه الرسول بشكل قصرى[١٤٤]. ذلك أن المسلم يرى الرسول صلى الله عليه وسلم

١٤٣ وقد كان ذلك وراء إنكار البعض لتلك التقوى بدعوى أنها 'قدَريةً' أو 'تسليمية'، وتبدى واقعيًّا فى المعنى الحرفى للإسلام باعتباره 'تسليمًا' لله عزَّ وجلَّ.

١٤٤ ونعنى 'بالقصر' الاقتصار على رؤية الربانى عمليًّا فى صورة إنسانية كما كان حال الهندوس مع 'راما' أو 'كريشنا'. ولنتذكر هنا التشاكل بين أفاتارات الهندوس وأنبياء بنى إسرائيل، وقد بقى أنبياء بنى إسرائيل فى حوض اليهودية كما بقى أفاتارات الهندوس فى حوض الهندوسية عدا استثناء وحيد فى كل منها هو المسيح عليه السلام و بوذا. وقد ألهمَ داود عليه السلام المزامير وألهمَ سليمان عليه السلام نشيد الأنشاد كما ألهمَ راما رامايانا ويوجا فاسيشتا أو ماهارامايانا، وألهمَ كريشنا ماهابهاراتا بما فيها بهاجافاد جيتا و سريماد بهاجافاتام.

مثالا وأنموذجا للفضائل التى توحى بشبه الإنسان بالرب كما توحى بجمال الكون واتزانه، وكلها مفاتيح شتى إلى طريق التوحيد المحرر حتى فى أدق تفاصيل الحياة اليومية. وشأن الرسول صلى الله عليه وسلم شأن الإسلام بمجمله، فكلاهما مثال ربانى قابل لفيض الذكاء والمشيئة حتى إن الجهاد يبدو كما لو كان سكينة فائقة الطبيعة إلى الله عزَّ وجلَّ.

***

وتشكل الآية الكريمة ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ الأحزاب ٥٦ أساسًا نصيًّا 'للصلاة على النبى' أو بالحرى 'مباركة النبى' عليه الصلاة والسلام. وهى دعاء أوصى به القرآن الحكيم والسنة، إلا أنه يتخذ فى الجوانية معنًى خاصًّا حينما يتحول إلى رمز أصولى. والمغزى الباطنى للآية الكريمة يُمكن أن يُفسَّر بأن السماء والأرض أو مبدأ الغيب وتجليه الصورى الذى يشتمل على الكائنات الفانية من الإنسان والجن[١٤٥] جميعًا تدعو بالبركة للتجلى الكونى للذات العلية، أو من منظور آخر لمركز

١٤٥ والإنسان والجن هما 'الثقلان' اللذان يذكرهما القرآن الحكيم فى سورة الرحمن. فالإنسان خُلق من طين أى مادة وخُلق الجن من نار لا مادية، أو كما يقول الهندوس من جوهر لطيف 'سوكشما'، أما الملائكة فقد خُلِقَت من 'نور' أو من جوهرٍ متعالٍ عن الصور، ويربو الاختلاف بين الملائكة إلى اختلاف بين الألوان والأصوات والعطر لا إلى اختلاف بين الصور التى تتبدى كتصلب وتشتت.

ذلك التجلى، وهو العقل والروح الكلى[١٤٦]، ولذا لزم التنويه، ومن منظور آخر إلى مركز التجلى حتى إن البركة تتضاعف عشر مرات إذ تتردد من كل هذه التجليات للمبدإ[١٤٧] على من أفرغ قلبه للصلاة.

وتنطبق شروط الصلاة على النبي فى صيغة «اللهم صلِّ وسلِّم على سيدنا محمد عبدك ورسولك النبي الأمى وآله وصحبه»، وتعنى كلمتا صلِّ وسلِّم تشريف المؤمن للرسول عليه الصلاة والسلام وآله وصحبه رضى الله عنهم، وهو بذلك مقصد شخصى، إلا أن التبريك يتوجه إلى الله سبحانه لأنه هو من يُبارك. و'السلام' يعنى نظر الله تعالى بلطفه، وليس عنصرًا مركزيًّا كما فى حال 'صلِّ' الذى يتعلق بالحياة والإنسان. ولذا كان اسم الرسول يُردَفُ بالصلاة والتسليم، وكان اسم الملائكة والرسل الآخرين يُردَف بالتسليم فقط، ذلك أن محمدًا عليه الصلاة والسلام كان تحققًا للوحى فى الإسلام، ويناظر الوحى 'الصلاة' لا 'السلام'. ويمكن كذلك القول من المنظور البرانى ذاته إن الصلاة تشير إلى الإلهام النبوى وإلى فرادة شخص النبي ومركزيته، فى حين يُشير السلام إلى الكمال الإنسانى لكل الأنبياء أو كمال الملائكة[١٤٨]. والصلاة

١٤٦ وتساوى هذه الصلاة جزئيًّا على الأقل الدعاء البوذى «لتبارك كل المخلوقات».

١٤٧ وتسمى 'العقل الأول' الذى يمكن أن يكون مخلوقًا ولا مخلوقًا بحسب زاوية المعالجة.

١٤٨ والروح هنا استثناء بموجب مركزيتها بين الملائكة التى تفوّض الوظيفة النبوية

متعالية وفعالة ذات طبيعة رأسية، فى حين أن السلام باطن منفعل ذو طبيعة أفقية، أو لنقل إن السلام يتعلق بالظاهر أو 'الوسيلة'، فى حين تتعلق الصلاة بالباطن أو 'المحتوى' سواء أكان على مستوى الفعل الربانى أم السلوك الإنسانى. ومن هنا كان كل الفارق بين الطبيعى وفائق الطبيعة، فالصلاة تعنى الحضور الربانى باعتبارها فيضًا بمدى استمرار العقل المُلهَم فى أدائها بحيث تصبح إلهاما. وفى حالة الرسول صلى الله عليه وسلم تصبح وحيًا، ويعنى 'السلام' حضورًا ربانيًّا بمدى وجوده فى الكون، ويصبح ذكاءً وفضيلة وحكمة فى الكون الأصغر، ويتعلق بالتوازن الوجودى والتدبير الكونى، والحق أن الإلهام العقلى أو المعرفة الكامنة فائقة الطبيعة، ولكنها كذلك بشكل طبيعى فى إطار إمكانات الطبيعة وباتساق معها.

وقد قال الشيخ أحمد العلاوى إن التجلى الربانى الذى تعبر عنه كلمة 'صَلِّ' أشبه بالبرق فى لحظيته، كما ينطوى على 'الفناء' بمقدار ما يكون الوعاء القابل منخرطًا فيه، بينما كان التجلى الربانى فى كلمة 'سَلِّمْ' انتشارًا للحضور الربانى فى صيغة

بالمعنى الأسمى ويذكرها القرآن منفردة عن الملائكة، كما قيل إن الروح لم تكن مكلفة بالسجود لآدم وتستحق من منظور المنطق الإسلامى 'صلاة وسلامًا'، وقد تمثلت الروح فى كبير الملائكة جبريل عليه 'الصلاة' والسلام، فهو النور الربانى الذى يصل إلى الرسول عليه الصلاة والسلام على الأرض.

الفردية الإنسانية ذاتها. وقال رضى الله عنه إن على الفقير أن يدعو بالسلام الذى يُناظر 'التشهد'[149] حتى لا تختفى لمعة البرق بل تثبت فى النفس.

وقد قالت الآية الكريمة من القرآن التى أسست للصلاة على الرسول صلى الله عليه وسلم ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّون عَلَى النَّبِي يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾، ولم تذكر 'التسليم' إلا فى آخر الآية، إذ إنه مسألة تتعلق بالمؤمنين بموجب أن 'التسليم' هنا مفهوم ضمنًا حيث إنه عنصر فى جذور 'الصلاة' ولم ينفصل عنها إلا استدلاليًا فى علاقته بالعوارض الدنيوية.

***

والمقصد التسليكى للصلاة على النبى يُمَثِّلُ الطموح الإنسانى إلى كُلِّيته عليه الصلاة والسلام، وما نحن إلا جزء من هذه الكُلِّية وليس من كليَّة الله تعالى التى لا تنقسم، ولكنها كلية الخليقة التى هى مثال ومعيار لكياننا، و'الروح' مركز ذكائنا ووسيلة العقل المُلهَم الذى هو 'ليس مخلوقًا ولا يُخلق' بتعبير مايستر إيكهارت[150]. والكلية كمال والجزئية نقص بموجب أنها تجل للانقطاع وعدم التوازن الوجودى، والله

١٤٩ وقد كان ذلك بالضبط هو ما يفعله فى أثناء الصلاة على الرسول صلى الله عليه وسلم.

١٥٠ ويرى منظور وحدة الجوهر أنها تماهى كذلك مع 'العقل المُلهَم اللامخلوق'.

عزَّ شأنه ينظر إلينا إما باعتبارنا لا شيء وإما كل شيء[151] بحسب المنظور. ولكنا لا يُمكن أن نكون 'جزءًا' إلا من الكون الكلي، وهو مثالنا الأول ومعيارنا وتوازننا وكمالنا، وهو 'الإنسان الكامل'[152] الذى تجلى به الرسول صلى الله عليه وسلم ككلمة ربانية أو أفاتارا. وهكذا كان الرسول صلى الله عليه وسلم هو معنى الكلية التى ما نحن منها إلا شظايا بالمعنى الجوانى للكلمة. لكن هذه الكلية تتجلى فينا بشكل مباشر فى مركز عقلنا المُلهَم، فهى 'عين القلب' اللامخلوقة التى وسعت الله تعالى، وهى النقطة الربانية التى ما الأنا منها إلا محيط الكون الأصغر المخلوق[153]. وهكذا كنا محيطًا مركزه العقل المُلهَم أو الروح، وكنا شظايا من 'الخلق' فى الآن ذاته. والنبى أو أفاتارا يُمثل القطبين كليهما، فهو كليتنا ومركزنا، وهو وجودنا ومعرفتنا، والصلاة على النبى إذن قد انطوت على معنى الطموح إلى كماله فى وجودنا كما تعنى تحقق مركز العقل المُلهَم فينا، لا ينفصم واحدهما عن الآخر. وحركتنا

١٥١ فنحن 'لا شيء' من المنظور المفارق المعتاد و'كل شيء' من منظور التوحيد الكامل، وهذه هى 'وحدة الشهود'.

١٥٢ راجع كتاب 'الإنسان الكامل' لعبد الكريم الجيلى.

١٥٣ وقد كانت زهرة اللوتس عرش بوذا هى الكون المتجلى كما كانت قلب الإنسان، وكل منها دعامة لـ'نيرفانا'، وكذلك كانت العذراء المباركة هى الجوهر الكلى القابل 'براكريتى'، ورحِم روح الله تعالى المتجلية التى حوت كل المخلوقات، وكانت بمثابة الجوهر القديم للإنسان فى طهارته الأولى، وكانت قلبه بمدى تأييده للكلمة المخلِّصة.

فى اتجاه تلك الكلية هى الإحسان بمعنى محو الوهم والانفصال الشهوى بين 'الأنا' و'الغير'، وفى هذه الحركة نقاء للقلب وتحرير للعقل المُلهَم من عوائق التأمل التوحيدى.

ولو كانت صفات الصلاة تنطبق على الرسول صلى الله عليه وسلم فهى كذلك تنطبق على المركز والكلية اللذين كان الرسول 'تعبيرًا' إنسانيًا عنهما لو فكرنا فى الإنسانية ككلٍ فى الأزمنة والأماكن كافة. ويعنى اسم محمد حرفيًا مَن كَثُرَت أسباب حمد سجاياه وكمال خَلقه. وتشير كلمة 'سيدنا' التى تسبق اسم الرسول صلى الله عليه وسلم إلى صفة القِدَمِ والمعيارية للكون فى علاقته بنا.

والصفة التى تُردف باسم محمد عليه الصلاة والسلام فى الصلاة وهى 'عبدك' تعنى أن الكون خاضع للمبدإ أو أنه نتيجة للسبب الأول، ولذا كان النبى مثل الكون برزخًا بين طبقتين من الحقيقة.

ثم تأتى صفة 'رسولك' التى تتعلق بالكون الكلى بمدى ما تنقل من إمكانات الوجود إلى أجزائه أو هى الأكوان الصغرى بطريق الظواهر أو 'الآيات' التى ذكرها القرآن الحكيم[١٥٤]، وهى براهين وجوده سبحانه لقوم يفقهون[١٥٥]، وتشفُّ

١٥٤ وقد نوهنا سلفًا إلى أن كلمة آية تعنى عبارة فى القرآن إذا لم تكن مستخدمة بمعنى 'علامة' أو 'ظاهرة'، وهى تثبت التشاكل بين الطبيعة والوحى.

١٥٥ ومن الممكن إذن أن يقوم تراث دينى بأكمله على هذه الرمزية، ويصدق ذلك بشكل

ظواهر العالم عن ’الحقائق‘ كما يشقُّ العقل المُلهَم عن المفاهيم الميتافيزيقية كما لو كان ’يكتبها‘ على الكائن الإنسانى، كما أن الكون الكلى ’رسول‘ و’عبد‘ و’محمد‘ و’سيدنا‘.

وأحيانا ما تتضمن الصلاة على النبي صفتين للرسول هما ’نبيك‘ و’حبيبك‘، ويعبر الاصطلاح الثانى عن كرم القربى وليس التناقض بين التجلى والمبدإ. أما عن اصطلاح النبي فينطوى على معنى رسالة مخصوصة[١٥٦]، والفقر روحى شأنه شأن التركيز، أو قل إنه جانب سلبى سكونى، وقل مثل ذلك عن التواضع باعتباره انطفاء لجذوة الشهوة فى النفس، كما يقول الحكيم الترمذى. أما الكرم فهو صنوٌ للشرف أو النبل، وهو محو الأنوية، أى أن يُحب المرء جاره بمعنى محو الانفعال والتعالى على التمايز بين ’الأنا‘ و’الآخر‘، والصدق هو الفضيلة التأملية للذكاء، وهو ’المنطق‘ على المستوى العقلى، أو هو الحياد وحب الحقيقة على المستوى الفقهى.

والصلاة على الرسول صلى الله عليه وسلم من منظور التسليك تتعلق بمرحلة وسيطة هى ’الانشراح‘ الذى يتبع

باهر على تراث الشينتو وتراث الهنود الحمر الذى تلخصه رمزية شعيرة الغليون المقدس.

١٥٦ وكل رسول نبي وليس كل نبي رسول، ولكنه مفوّض بالنبوّةِ، وهو كقول إن كل نسر طائر وليس كل طائر نسرًا. ومعنى ’الرسالة المخصوصة‘ ضرورى بموجب أنه ليس رسولاً. فقد كان محمد صلى الله عليه وسلم نبيًا ’أميًا‘ قبل أن يكلَّف بالرسالة.

'التطهر' ويسبق 'التوحد'، ومن هنا كان أعمق معنى للآية الكريمة ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾ آل عمران[157] ٣١.

ويجوز تشبيه حديث الرسول صلى الله عليه وسلم بعجلة محورها الصلاة، وقطبها النبي صلى الله عليه وسلم ودعامتها آله، ومحيطها أصحابه رضى الله عنهم.

وتفسير الصلاة على النبي بأوسع معنى فى التراث أن الصلاة لله عزَّ وجلَّ، واسم الرسول صلى الله عليه وسلم للروح الكلى[158]، وآله فى الروح بشكل مباشر، وصحابته فى الخلق وفى الروح بشكل غير مباشر بفضل الروح. وهذا الحد الأقصى يُمكن تأويله بعدة طرق بحسب المنظور أكان إلى العالم الإسلامى أم إلى الإنسانية ككل أم إلى المخلوقات الأرضية كافة[159].

ولا مناص من أن تحول الإرادة الفردية التى تشكل المركزية الأنوية إلى الإرادة الكلية، وهى 'مركزية' تتعالى على

١٥٧ وهو كذلك المعنى التسليكى فى الإنجيل إذ يقول المسيح عليه السلام «لا أحد يأتى إلى الآب إلا بى»، إلا إنه لا بد من التحسب لاختلاف نقاط التركيز بموجب اختلاف المنظور بين الإسلام والمسيحية.

١٥٨ والروح تنطوى على كرام الملائكة الأربعة فى نطاق الفهم الأرضى، وتعنى على نطاق الكون الإسلامى الرسول صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين الأربعة.

١٥٩ تناظر رمزية الصلاة على النبي عن قرب عجلة الصلاة التبتية التى ترسم على شريط من الورق ملتصق الطرفين، وتدور لتبارك العالم فى دورانها.

مستوى الإنسانية.

***

ويعنى 'النبى' المبدأ الروحى الذى يشتمل على الكلية التى نحن منها شظايا فحسب، وهو كذلك أصل العلاقة التى نحن منها انحرافات فحسب[١٦٠]، أى إن الرسول صلى الله عليه وسلم معيار 'كإنسان كامل' و'إنسان قديم'، ونجد هنا توليفًا بين الرمزية الزمانية والمكانية، فتحقيق الإنسان الكامل يستلزم أن يخرج المرء من ذاته، ويعكس إرادته إلى إرادة 'الآخر' مطلقًا، وأن يتسع فى الحياة الكلية حتى يسكن فى مثاله الأول، وهو صورتنا المعيارية القديمة وجوهرنا شبه الربانى. فتتناول الرمزية المكانية الطريق إلى تحقق الإنسان الكامل بالتسامى الرأسى الذى يسع لا نهائية السماء، وتتناول الرمزية الزمانية الطريق إلى الإنسان القديم بمعنى شبه مطلق، وهو الأصل الربانى السرمدى[١٦١]. والصلاة على النبى صلى الله عليه وسلم تتعلق بالرمزية المكانية فى وظيفة 'الرسول' رغم أن هذا البعد تنازلى، وتنتمى إلى البعد الزمانى فى صفة 'النبى الأمى' التى تتصل بالأصل.

ويشير اصطلاح 'الإنسان القديم' إلى العقل المُلهَم وكمال

١٦٠ قال القديس برنار بهذا المعنى إن الأنا يجب أن تبدو لنا 'شيئًا يُحتَقَر'، كما يقول مايستر إيكهارت إن على المرء 'أن يكره نفسه'.

١٦١ يلقى ذلك ضوءًا على معنى التراث بما هو، وبمعنى خاص فى عبادة السلف.

الوعى، ويعنى اصطلاح 'الإنسان الكامل' الوجود وكمال الخلق، وهو على مستوى الرمزية المكانية ذاتها يعنى مركز العقل المُلهَم، ويعنى الدوام الوجود السرمدى على المستوى الزمانى، ويجوز فى هذا التأويل تأسيس صلة بين الأصل والمركز وبين الدوام والكلية، كما يُمكن القول بأن الأصل الذى لا يُمكن أن يُدرَكَ بذاته قائم فى المركز والدوام اللذين يفلتان منا فى كل أين، وهو يتماهى مع الكلية فى أذهاننا. وكذلك لو بدأنا من أن فكرة الإنسان الكامل تتعلق بالكون الأكبر وأن فكرة الإنسان القديم تتعلق بالكون الأصغر، فيمكن القول بأن كلية العالم هى الوجود وأن أصل الإنسان هو الذكاء، رغم أن ذلك يقتصر على معنى لا يتجاوز عالم المخلوقات والعوارض.

ويجوز تمييز بعدين فى مستوى الإنسان الكامل هما السماء والأرض، أو الطول والعرض، فالطول يصل الأرض بالسماء، وفى حالة الرسول صلى الله عليه وسلم تصبح هذه الصلة بين الرسول حامل الوحى والأرض من حيث عبوديتها، وهما بعدا الإحسان، أى محبة الله تعالى، وحب الجار فى الله عزَّ وجلَّ.

ويجوز أن نميز بعدين فى الإنسان القديم، فقد كانت السماء والأرض واحدًا فى الأصل. ويتعلق هذا المستوى بالنبى

الأمى، وفضيلتاه هما التواضع والفقر حتى يكون ما فطرنا عليه الله سبحانه.

ولنجمل هذا المذهب فيما يلى، فطبيعة الرسول صلى الله عليه وسلم تشتمل على كمالين هما كمال الكلية[١٦٢] وكمال الأصل[١٦٣]، وهو تجسيد للشبه الربانى والكلية المتسقة[١٦٤]. وما نحن إلا حالات من التشظى للأصل وحالات من التخثر للكلية حينما نعتبر فى كل حالة فردية على حدة. ويعنى اتباع الرسول صلى الله عليه وسلم عند الصوفى اتساع النفس لكى تشتمل على حياة كل الكائنات، وعبادة الله تعالى وذكره معها وفيها[١٦٥]، ولكنها تعنى كذلك اختزال النفس الفردية إلى ذكر الله تعالى والنفس الواحدة القديمة[١٦٦]. ويعنى ذلك فى نهاية المطاف تحقيق كلٍّ من 'الغير اللامتناهى' و'الذات المطلقة' بالأقطاب المختلفة للجمعية والأصولية أو الرضوان والبساطة.

ويتّبع الصوفى سنة الرسول صلى الله عليه وسلم بألا يُريد أن

١٦٢ ﴿قَالَ يَا آدَمُ أَنبِئْهُم بِأَسْمَائِهِمْ﴾ البقرة ٣٣، ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ﴾ البقرة ٣٤.

١٦٣ ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ التين ٤.

١٦٤ وهما فضيلتان جوهريتان، فالخلق صالح لأنه مفطور على صورة الرب، وكذلك لأنه تعويض لعدم التوازن الأنطولوجى بالتوازن الكلى وإلا ما كان الخلق، فهو يحولها إلى عوامل تجتمع فى الكمال.

١٦٥ ﴿تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾ الإسراء ٤٤.

١٦٦ ﴿... كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِن ثَمَرَةٍ رِّزْقًا قَالُوا هَٰذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِن قَبْلُ ...﴾ البقرة ٢٥.

يكون 'ربًّا'، ولا يُريد أن يكون 'غير الرب'، وليس ذلك منقطعًا عن كل ما تقدم وعن التمايز بين الفناء والبقاء. وليس من محو فى الله تعالى بدون الإحسان الكلى، ولا بقاء فيه عزَّ وجلَّ دون الفقر الأسمى وهو الطاعة للأصل. والرسول صلى الله عليه وسلم يُمثل الكلية والقِدَم، كما أن الإسلام فى أعمق معانيه هو 'ما كان فى كل أين' و'ما كان دائمًا'.

***

وتمكننا هذه الاعتبارات من فهم اختلاف طريق الإسلام إلى حد كبير عن طريق البوذية والمسيحية فيما يتعلق برجل الرب، فلا يبدأ تسامى النبى من فكرة الربوبية على الأرض، ولكن عن طريق ميثولوجية ميتافيزيقية مؤداها أن الرسول عليه الصلاة والسلام إما كان إنسانًا، وإما كان فكرة أفلاطونية ورمزًا كونيًا وروحيًا وكلمة ربانية لا يُسبر مغزاها، ولم يكن تجسدًا ربانيًا بأى طريق كان.
وقد كان عليه الصلاة والسلام جُمّاعًا يُدمج الصَّغار الإنسانى بالسر الربانى، وقد كان تصالح الأضداد فى الإسلام سمة سائدة نتجت عن كونه الوحى الأخير. وقد كان عليه الصلاة والسلام 'خاتم المرسلين' بما يعنى أن يتجلى كجُمّاع لكل ما سبقه من رسالات. ومن هنا كان جانب 'التسوية' فى شخصه بين غيب 'لا اسم له' وبين مشهود 'لا تحصى' أسماؤه، وهو

ما يتضح فى القرآن كذلك[١٦٧] . والذين يرونه بمرجعية المسيح عليه السلام أنه إنسانى بدرجة لا تستقيم مع الرسولية يحذون حذو الذين يقولون بمرجعية الروحانية المباشرة فى بهاجافاد جيتا أو براجنا باراميتا هريدايا سوترا فيرون الإنجيل إنسانى بشكل زائد ولا يستحق كرامة الكلمة الربانية.

وتجلى فضيلة كون القرآن هو الوحى الأخير وجُمّاع الرسالات فى بساطة عقيدته التى تنفتح جوانيًّا على الأعماق كافة، وكذلك فى قدرة الإسلام على توحيد الناس جميعًا فى مركزه، ويضفى على الجميع إيمانًا لا يتزعزع قد يُصبح نضاليًّا لو لزم الأمر، ويجعلهم مشاركين حتى ولو افتراضيًّا بشكل فعال فى الطبيعة شبه الإنسانية وشبه الربانية للرسول عليه الصلاة والسلام.

١٦٧ وقد كانت عائشة رضى الله عنها تقول إن الرسول عليه الصلاة والسلام كان قرآنًا يمشى على الأرض.

الطَّرِيقَة

لا نقصد فى هذا الباب أن نعالج الصوفية بالتفصيل، فقد سبق إلى ذلك كُتَّاب آخرون بدرجات متفاوتة من النجاح، ولكنا نقصد أن ننظر إلى الطريقة من حيث جوانبها العامة أو حقيقتها الكلية، ولذا كانت الاصطلاحات المستخدمة لا تقتصر على الاصطلاحات الإسلامية وحدها. وأول الأمور هو أن الطريقة تطرح ذاتها 'كمذهب' و'منهج'، أو كحقيقة ميتافيزيقية وتركيز تأملي. والحق أن كل شيء يُمكن أن يُختزل إلى عنصرين هما العقل المُلهَم والتركيز أو هما التميز والاتحاد. وإذ نعيش فى نطاق النسبية حيث نوجد ونفكر فإن الحقيقة الميتافيزيقية هى التميز بين الحقيقى والوهمى، ثم التركيز أو التفكير العملى للروح، وهو الصلاة بالمعنى الأوسع، وهى استجابتنا للحق الذى يُقدم ذاته إلينا، وهى الوحى الذى يتخلل وعينا ومصيرنا وتمثله بدرجة أو أخرى فى كياننا.

والطريقة هى نواة الإسلام أو بالحرى نواة الصوفية[١٦٨]،

١٦٨ وحيث إننا لا نرغب فى أن نضفى على الإيمان الدينى بما هو أطروحة عرفانية لا نملك أن نطرحها إلا بشكل ضمنى، فإن 'علم الدين' ينظر إلى الجوانية باعتبارها أمرًا تابعًا للعقيدة وتستقى من مصادر أجنبية. والحق أن العنصر العرفانى لا بد أن يسبق الصياغة البرانية حيث

والمذهب الميتافيزيقى هو أنه لا حقيقة إلا الحق الأوحد، وأن الكون تجلٍّ للحق حيث إننا لا بد أن نحسب للوجود والعالم وأنفسنا[١٦٩] . ويقول الفيدانتيون بأن «العالم زيف وبراهما وحده هو الحق»، كما يقولون إن «كل شيء آتما»، وتنضوى الحقائق الأخروية كافة فى الشهادة الثانية ويعتمد خلاصنا عليها. أما الأولى فنحن بالنسبة إليها 'لا شىء' رغم 'وجودنا' فى أصداء العرضية. وقد يبدو أننا نجونا سلفًا لأننا نفنى ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ الرحمن ٢٧. ويتفق التمييز بين الحقيق والوهمى بشكل ما مع التمييز بين الجوهر والعرَض، وهو مما يُسهِّل فهم الطبيعة الحقيقية والوهمية للعالم، ويكشف لمن يفقهون تفاهة الخطل الذى يسبغ صفة المطلقية على ظواهر عرضية. أضف إلى ذلك أن المعنى العام 'للجوهر القابل Substance' يُبين أن هناك 'جوهرًا عرضيًا' وسيطًا بين 'الجوهر الصرف' والناس، إلا أنه يقوم بدور الجوهر فيما كان عرضيًا على مستواهم. وهذه الجواهر بترتيب تصاعدى هى المادة والأثير والجوهر الحيوى والجوهر الكونى، ثم يعلوها جميعا الجوهر اللاصورى قبل

إنه منظور ميتافيزيقى يحدد الصورة، ولا يمكن بدونه أن يوجد دين، فالجوانية المذهبية ليست إلا نتاجا مباشرا للوحى ذاته وما 'كان قبل البداية'.

١٦٩ والكون الكلى فى كمال رمزيته هو محمد عليه الصلاة والسلام، وسوف يتعرَّف القارئ فى ذلك على الشهادة الثانية للإيمان.

الكونى، ويمكن أن يسمى 'الجوهر الملائكى'، وهو أحد قطبي الوجود، أو هو البعد الأفقى أو الأنثوى فى النطاق الربانى. والخطل المناهض للميتافيزيقا أو الكفار أسورات Asuras هو اعتبارهم العوارض حقيقة وإنكارهم الجوهر بوصفه باللاحقيقية أو التجريد.

والوجود هو 'المطلق النسبى' بالمدى الذى يخلق به المخلوقات، لكن المطلق المحض لا يخلق. ولو أردنا أن نطرح هنا فكرتى الجوهر والعرض فلا مناص من التفكير فى الفضائل الربانية الجوهرية التى يختص بها الغيب فيما وراء الوجود أو الذات العلية أو الروح التى تتبلور فى الوجود، إلا أن هذا أمر محكوم عليه مقدمًا بعدم الكفاءة.

وإدراك اللاحقيقة أو الحقيقة الأدنى أو الحقيقة النسبية للعالم هو إدراك فى الآن ذاته 'لرمزية الظواهر'، وأن 'جوهر الجواهر' هو فحسب الحقيقة المطلقة، ويعنى ذلك إدراك الجوهر ذاته فى كل عَرَض بفضل هذه المعرفة المبدئية للحقيقة التى تجعل العالم شفيفًا. وحين يُقال فى البوذية إن بودهيساتفا يرى الفضاء ولا يرى محتوياته، أو إنه ينظر إلى تلك المحتويات باعتبارها فراغًا، فذلك يعنى أنه يرى الجوهر فحسب، أو قد يكون على العكس من ذلك أن العالم يبدو فراغًا بمصطلح الرضوان المبدئى، وهنا نجد أن هناك فراغين أو رضوانين

كلاهما مقصور كما فى حالة ساعة الرمل، فلا يُمكن أن تكون الجرتان ممتلئتين أو فارغتين فى الوقت نفسه.

وبمجرد فهم أن العلاقة بين الماء وقطرات الندى تشاكل العلاقة بين الجوهر والعرض فلا مجال للشك فى وهمية العوارض، ولا بساطة إدراك هذا الأمر. والمبدأ الإسلامى الذى يقول إن وجود المخلوقات برهان على وجود الخالق يعنى أن طبيعة الظاهرة عرضية حادثة، وأنها بالتالى تنمُّ عن الجوهر الأسمى. والمقارنة بالماء وقطرة الندى ناقصة من حيث إنها لا تحسب للجوهر المتعالى، إلا أن المادة لا تملك أن تقدم إلا صورًا ناقصة، ذلك أن التعالى يحتجب فى انعكاساته حتى المستوى الذى يظهر فيه، ويتحتم على هذا المستوى أن يستمد أمثلة من العرضية التى تلفُّه.

وفى حين أن هناك انقطاعًا بين العرض والجوهر فإن هناك اتصالاً دقيقًا بينهما، وبمعنى أن الجوهر فحسب هو ما كان حقيقيًّا محضًا، ولا مناص من أن تكون العوارض جوانب له، إلا أننا ننظر إليهما فى هذه الحالة بموجب الغاية والسبب فحسب، وتبقى إمكانية انقلاب العلاقة بينهما قائمة. وبتعبير آخر إن العرض يُختَزَلُ إلى جوهر باعتبار أن العرض تصوير للجوهر، ومن هنا كان الاسم الربانى 'الظاهر'. وتشتمل كل الأخطاء التى تتعلق بالعالم والله عزَّ شأنه على إنكار طبيعى

للانقطاع وبالتالى للتعالى[١٧٠]. بالرغم من أن التعالى أساس للعلم الذى انبنى عليه، أو هو فشل فى إدراك التواصل الميتافيزيقى 'التنازلى' الذى لا يمحو الانقطاع الذى يبدأ من النسبي. وبراهما ليس العالم إلا أن كل شيء آتما، وبراهما هو الحقيقة وما العالم إلا وهم. وينطوى العرفان فى كل هذه العبارات كما ينطوى فى الشهادتين أو فى أسرار المسيح عليه السلام[١٧١]. والفكرة التالية فكرة حاسمة، فالحقيقة الميتافيزيقية بكل ما تنطوى عليه كامنة فى جوهر الذكاء ذاته، ويعنى إنكار الحقيقة أو تحديدها إنكارًا وتحديدًا للعقل المُلهَم. ويعنى إدراك طبيعة العقل المُلهَم إدراك محتواه الجوهرى، ولذا كان الغنوص اليونانى القديم يقول 'اعرف نفسك'، كما

١٧٠ ويسير هذا التحيز 'العلمى' نعلا بنعل مع تزييف وإفقار الخيال التأملى، والذى يمنع أناسًا على شاكلة 'تيلار دى شاردان' من إدراك الانقطاع الغالب بين المادة والنفس أو بين مستوى الطبيعى ومستوى ما يفوق الطبيعة، مما يؤدى إلى انقلاب الحقائق فى المنظور التطورى، ويجعل من المادة بداية كل شيء كان، حيث تسبق علامة الناقص على الدوام علامة الزائد بالمفهوم الحسابى، وحتى يبدو 'التطور' الظاهر تفتحًا عرضيًا لسبب أسبق فى الوجود، فالجنين الإنسانى يصير إنسانًا بموجب وجوده الأسبق، وليس هناك من 'تطور' يمكن أن ينتج إنسانًا من جنين حيوانى. وقل ذلك أيضًا عن أن الكون بأكمله يمكن أن ينبثق عن حالة جنينية تحتوى على كل افتراضات انتشار المثال المتعالى الذى تجسده فى عالم العوارض.

١٧١ وهى الثالوث والتجسد والخلاص، وما نقصد هو الثالوث الغنوصى فوق الأنطولوجى مفهوما بشكل رأسى فى بنية أقانيم ما وراء الوجود والوجود والكينونة، أى 'باراماآتما' و'إيشفارا' و'بودهى'، أو أفقيًا فى أقانيم الوجود والحكمة والرضوان، أى 'سات' و'تشيت' و'أناندا'.

يقول الإنجيل «ملكوت الله داخلكم»، ويقول الإسلام «مَنْ عَرَفَ نفسَه فقد عَرَفَ ربَّه».

والوحى تشيُّؤ للعقل المُلهَم، ولذا كانت قوة تجسيد الذكاء ضبابية ولكنها لم تَمّحِ فى سقوط الإنسان. ويجوز أن تكون هذه الضبابية أمرًا عارضًا فحسب وليس أصوليًّا، وفى هذه الحالة يكون الذكاء من حيث المبدأ مُقدَّرًا للعرفان[١٧٢]. ولو عجز الإيمان الأولىُّ أن يصل إلى الحق الأسمى بوعى صريح فذلك نظرًا لمحدودية الذكاء، كما أنه نتيجة حتمية للتناقض الذى يأتلف مع عقلانية بعينها ودون أن يضيع فيها الذكاء، ما لم يكن الدين ذاته شائها[١٧٣]. وأيًّا كان الحال فإن المنظور الذى يسبغ صفة المطلقية على مواقف نسبية مثلما يفعل

١٧٢ والقول بوجود غنوص مسيحى يعنى أن هناك مسيحية مركزها المسيح عليه السلام كعقل مُلهَم أولى، وهو ما يُعرِّف الإنسان كذكاء لا مجرد إرادة وشهوة ساقطة. ولو كان الحق الأكمل يكمن فى جوهر الذكاء فإن ذلك الذكاء هو المسيح عليه السلام ذاته، فهو نور العالم. ورؤية الجوهر الربانى فى كل شىء تعنى رؤية كل شىء تشيؤًا للذكاء بمعنى أن الرب صار إنسانيًّا، ودون إخلال بمعنى العقيدة الحرفى بأى درجة كانت.

١٧٣ وربما كانت الديكارتية Cartesianism أذكى الطرق إلى الغباء، وهى المثال الكلاسيكى للإيمان الذى صار مطية لتدخلات العقلانية، وهى 'الحكمة من أسفل'، ويبرهن التاريخ على سُمِّيَّتها القاتلة. وتنطلق الفلسفة الحديثة بكاملها بما فيها العلم الحديث من مفهوم مغلوط للذكاء على شاكلة الثقافة الحديثة عن 'الحياة' التى تقع فى خطيئة البحث عن تفسير غاية الإنسان فى أسباب أدنى منه، وفى شىء لا يمكن أن يصلح لتعريف الكائن الإنسانى. إلا أن كل العقلانيات زائفة مباشرة كانت أم غير مباشرة بموجب حقيقة أنها تحد الذكاء ولا تطلقه إلا فى حدود العقلانية، وتحد التعقل المُلهَم إلا فى حدود المنطق، أى إنها استبدال لنتيجة بسبب.

المتطرفون الساميون لا يُمكن أن يكتمل عقليًّا، ولكن الحديث عن البرانية يعنى الحديث عن الجوانية، وهذا بمثابة جعل مقولات البرانية رموزًا للجوانية.

وتعظ البرانية بجوانب أو شظايا من الحقيقة الميتافيزيقية، وليست إلا الحقيقة بكاملها سواء أكانت عن الله تعالى أو الكون الكلى أو الإنسان. وترى الإنسان أساسًا كفرد اجتماعى شهوانى، وترى فى الكون الكلى ما يُؤثر على ذلك الإنسان فحسب، ولا تكاد ترى فى الله تعالى إلا ما يتعلق بالدنيا والخلق والخلاص، ولا تحسب لوجود العقل المُلهَم الذى يتعالى على المستوى الإنسانى لينفتح على المستوى الربانى، ولا هى تحسب للدورات التى سبقت الإنسان ولا الدورات التى تلحق به، ولا هى تأبه لما وراء الوجود الذى يتعالى على كل النسبيات وكل التمايزات. ومن شأن هذا المنظور أن يَحُدَّ نور السماء بإطار دائرى أو مربع، فتصبح السماء شظية رغم أن ذلك لا يمنعها من أن تملأ الغرفة بالنور والحياة. وتكمن مخاطر المنظور الدينى الذى يقوم على الإرادة فى أنه يقترب حثيثًا من الإصرار على أن الإيمان الإنسانى يقوم على الحد الأقصى من الإرادة والحد الأدنى من الذكاء، والحق أن اللوم يقع على الذكاء نتيجة لا مبالاته بالثواب بطبيعته، أو بادعاء المعرفة والقيمة والثواب لنفسه بدرجة

لا يحتمل تحققها فى الواقع[١٧٤]، وأيًّا كان الأمر يمكن القول عن الأديان "كما يكون الإنسان يكون ربه"، أى إن الطريقة التى يُنظر بها إلى الإنسان هى ذاتها التى يُنظَر بها إلى الرب والعكس صحيح.

والنقطة التى تحتاج إلى إيضاح هى أن معيار الحقيقة الميتافيزيقية أو عمقها ليس فى صعوبة تعبيرها، ولكن فى نوعية رمزيتها وفاعليتها التى تسمح بفهم نمط تفكيرها[١٧٥]. وليست الحكمة فى تعقيد الكلمات بل هى فى عمق النوايا، ولا شك أن التعبير قد يصل فى ظروف بعينها إلى الغموض والصعوبة، ولكنه قد لا يكون كذلك فى الظروف ذاتها.

***

ونسمح لأنفسنا قبل أن نستطرد أن نعرج على مقولة أن الغالبية العظمى اليوم لا تستسيغ الكلام عن الدين أو الفلسفة

١٧٤ إن فردية أنماط بعينها من الأسرارية العاطفية وانفعاليتها هى من قبيل الحقائق التى لا تنكر وأيًّا كانت الافتراضات الروحية لبنيتها ككل. وليس للذكاء فى هذه الأنماط دور عملى رغم طبيعة احتمالاتها الروحية، فيجرُّ غياب التمييز الميتافيزيقى غياب التركيز المنهجى حيث إن التركيز مكمل للتمييز. ويرى الغنوص أن الذكاء ليس مجرد جزء بل هو مركز الوعى الذى ينطوى على كياننا بأجمعه. وقد اتسم المناخ الذهنى للغرب التقليدى، ودون أن يحمل تهديدًا للعقلية المُلهَمة الحقيقية، بترابط الأفكار التى تتشكل بين الذكاء والغرور، وكذلك بين الجمال والخطيئة، وهو ترابط يفسر كثيرًا من ردود الفعل السامة بدءًا من عصر النهضة.

١٧٥ ولذا كان من العبث القول بأن الصين لم تجب نظامًا ميتافيزيقيًّا يضاهى ما أنجبته الهند أو الغرب، فذلك تجاهل لعامل هيمنة الرمزية المرئية على تعبير الجنس الأصفر وليس هيمنة الرمزية السمعية كما هو حال الجنس الأبيض، وليس لهذا الاختلاف علاقة بمستوى الذكاء المحض.

أو أى مذهب كان، وأنهم يشعرون بأن أى أمر من هذا القبيل لا بد أن يكون قد اهترأ ودُحِض سلفًا، وأنهم لا يستجيبون إلا لما كان 'ملموسًا' و'معيشًا'، أو حتى ما كان 'جديدًا' فحسب. والإجابة على هذا التشوه العقلى بسيطة للغاية، فلو كان للملموس قيمة فلا يُمكن أن يتفق مع سلوك زائف[١٧٦] ينكر المذاهب كافة، ولا هو يملك أن يكون جديدًا تمامًا، فقد كان فى الدنيا على الدوام أديان ومذاهب، وهو برهان على أنها أمور فى طبيعة الإنسان، وكان هناك على الدوام رجال لا يملك المرء احتقارهم دون أن يكون حقيرًا، وقد عاشوا عليها وماتوا من أجلها. وليس المرض على وجه اليقين فى الغرور الافتراضى بل فى واقع أن كثيرًا من الناس إما لم يتبعوا مذاهب قط وإما أنهم قد اتبعوا مذاهب زائفة. والواقع أن الرءوس اهترأت والقلوب انخدعت فى كثرة النظريات الزائفة اللامتجانسة والأخطاء التى تَجِلُّ عن الحصر، وقد انكب الباغى والسافل على رمى الحق بالباطل، الحق الذى عبرت عنه الكلمات على الدوام، والذى سيبقى حتى لو لم يلتفت إليه إنسان. ويكاد جلُّ الناس لا يعلمون ما هى الفكرة وما قيمتها وما وظيفتها، ولا يخطر لهم وجود

١٧٦ وحينما يتحدث الناس اليوم عن 'الحقائق الملموسة' فكما لو كانوا يحسبون الرغوة 'ملموسة' والماء 'مجردًا'. وهذا تمثيل للخلط الكلاسيكى بين العرض والجوهر.

نظريات مكتملة ومحددة سلفًا، ولا يملك أحد أن يضيف شيئًا لما قاله الحكماء الأقدمون، اللهم إلا بمحاولة فهمه. وحيث إننا بشر فلا نملك أن نجتنب التفكر، ولو أننا فكرنا فقد اخترنا مذهبًا، ولا يغير من ذلك الكسل وابتسار الخيال والغرور الصبيانى للشباب المادى الضال. ولو كان العلم الحديث هو الذى صنع الأحوال الشاذة الخادعة التى أصابت شباب اليوم فذلك لأن ذلك العلم ذاته شاذ خادع، وسوف يُقال ولا شك إن الإنسان ليس مسئولاً عن عدميته، وإن العلم هو الذى قتل الآلهة، إلا أن ذلك دليل على كفر عقل مُلهَم عاجزة وليس نوطًا للشرف، فمن أدرك ما تعنى الآلهة فلن ينجرف وراء اكتشافات علوم الطبيعة الوضعية التى لا تفعل إلا تحريف الرموز الحسية، والأدنى من ذلك الفرضيات الاعتباطية والأخطاء فى علم النفس. ولو قيل لنا إن الفضاء ليل سرمدى يحفل بالمجرات فسوف تبقى السماء الزرقاء فوقنا رمزًا للوجود الملائكى وملكوت الرضوان.

والوجود هو الحقيقة، ويضاهى الكائن الحى من بعض الجوانب، ولا يُمكن أن يُختزَل فى وعى الإنسان وصيغ أعماله دون إخلال بالتناسبات وحيفها على طبيعته كما لو كانت نبضًا لما 'فوق العقلانية'[177]. وينتمى الدين وكافة صور

[177] وقد اعتاد الناس الحديث عن 'اللامعقول' فى أى سياق كان، إلا أن ذلك سوء

الحكمة إلى مرتبة ما 'فوق العقلانية' التى نرى حضورها فيما حولنا، ما لم تكن تحيزات الرياضيين قد أصابتنا بالعمى، وتعنى محاولة التعامل مع الوجود كما لو كان مسألة حساب تزييفه فيما يتعلق بأنفسنا ظاهرًا وباطنًا تنتهى بانفجارها إلى شظايا.

ولا بد أن نحسب لسوء استخدام فكرة الذكاء فى نطاقٍ مُعادٍ، فالذكاء عندنا لا يتغيا إلا الحق مثلما يتغيا الحب الجمال أو الصلاح. ولا شك أن الذكاء يُمكن أن يعمل فى الخطل نظرًا لأنه يختلط بالعوارض التى تُفقده طبيعته، وليس الخطل شيئًا فى حد ذاته لكنه بحاجة إلى الروح، وفى كل الأحوال لا بد أن نحسب لماهية الذكاء بما هو، وألا نعتقد أن عملا قد بنى على الخطل يُمكن أن يكون أمرًا صحيًا أو ذكاءً متعاليًا، كما لا يصح أن تختلط المهارة والخبث بالذكاء المحض والتأمل [١٧٨]. ويشتمل التعقل المُلهَم على جانب الصدق، والصدق

استخدام يجرُّ مخاطر اختزال ما 'فوق العقلانى' إلى ما 'تحت العقلانى'.

١٧٨ وقد يكون اقتران عجز الذكاء مع الرذيلة أمرًا سطحيًا عرضيًا قابلًا للعلاج كما أشرنا فى كتابنا 'مقامات الحكمة' فى باب 'الأرثوذكسية والعقل'، كما يجوز بالطبع أن يكون مرضًا لا دواء له، إلا أن نقص الفضيلة بشكل جوهرى لا يتسق مع الذكاء المتعالى، كما أن الفضيلة لا تكاد توجد فى إنسان يفتقد الذكاء. أضف إلى ذلك الذين يحتقرون الذكاء باسم 'التواضع' أو باسم 'الملوس' وغيرهم ممن يعتبرونه نوعا من الحقد، وقد أجاب القديس بولس مقدمًا فى الرسالة الأولى إلى أهل كورينثوس ١٤: ٢٠ ﴿أيها الإخوة لا تكونوا أولادًا فى الفهم، بل كونوا أولادًا فى الشر وأما فى الفهم فكونوا كاملين﴾.

الكامل فى الذكاء يستلزم الحياد، فأن تعرف هو أن ترى، والرؤية عملية تساوى بين الذات والموضوع وليست انفعالاً. والإيمان أو قبول الحق لا بد أن يكون صادقًا أى متأملاً، فقبول فكرة سواء أكانت خطلاً أم صوابًا بدافع المصلحة هو أمر، وقبولها لأن المرء يعلم أنها حقيقية أمر آخر.

وسوف يقول بعض الناس إن العلم قد برهن على عدم تجانس الوحى الذى ادَّعوا أنه قد نتج عن حنين لا يخمد إلى الماضى فى المخلوقات الأرضية[١٧٩]. وفى سياق هذا الكتاب ليس هناك حاجة للإجابة مرة أخرى على هذه المسألة، ولكن لننتهز الفرصة كى نضيف صورة أخرى لما ورد سلفًا. فتصور سماء صيف مشعة، وتخيل من ينظر إليها من الناس ويعكسون عليها أحلامهم بالحياة الأخرى، وافترض أن من الممكن أن ترسل بهؤلاء الناس إلى متاهة قارسة مظلمة بين المجرات والسُّدُم فى صمتها الداوى، فإن معظمهم سيفقد إيمانه فى تلك المتاهة، وهذا بالضبط ما يحدث نتيجة العلم الحديث بما فيه من علماء ومن ضحايا لشيوعه المبتذل، وما لا يعلمه معظم الناس، إن وجدوا إلى العلم سبيلاً، هو أن هذه السماء الزرقاء رغم أنها خداع بصرى فهى انعكاس كاف للسماء والملائكة والمباركين، ورغم كل شيء فهى ذلك

١٧٩ ولو كانت هذه المقولة صحيحة لأضفنا أنها لا بد أن تكون مخلوقات حمقاء.

السراب المرصع برباب شفيف وسحاب فضى وسيكون له الكلمة الأخيرة، والدهشة حيال ذلك تناهز الإقرار بأننا على هذه الأرض بمحض الصدفة ونرى السماء كما نراها الآن، وتعكس المتاهة الظلماء بطبيعة الحال أمرًا ما، لكن الرمزية قد تحولت ولم تعد سماء للملائكة، وهى إذن مسألة رهبة الأسرار الربانية التى يتوه فيها من يُحاول أن يُدنسها بعقلانيته الخطاءة دون دافع كافٍ، وهى بمعنى إيجابى 'علم مقدس Scientia Sacra' يتعالى على إيمان البسطاء وفى الوقت ذاته ينفتح على العقل المُلهَم[١٨٠]، ولكنها أيضا مسألة مظاهر من حيث رمزيتها المباشرة، فهى عالم الفعل والجزاء سامسارا الذى تروغ حدوده اللانهائية من مجال خبراتنا المعتادة، وهى أخيرًا الفضاء فيما وراء عالم الأرض الذى يعكس الموت كما نوهنا سلفًا، وهى انعكاس يذيب أماننا الأرضى فى فراغ يُصيب بالدوار وغرابة لا يصل إليها خيال، وهى أمر يُمكن أن يُدرك بمعنى روحى حيث إننا «لا بد أن نموت قبل الموت». وما نهدف إلى دحضه الآن هو خطل الاعتقاد بأن العلم الحديث فيه محتوى موضوعى يُضفى عليه القدرة ويعطيه

١٨٠ وهذا العلم المقدس هو ما يتيح لنا فهم صحة الإيمان، وأن الأطفال الذين يصلون ناظرين إلى السماء الزرقاء ليسوا على خطإ، ولكن اللطف الربانى كذلك يتيح لنا أن نفهم ذلك. ولكن ليس هناك ما يمكن إلا بتوفيق منه سبحانه كما يصر الصوفيون، والذكاء المتسامى بذاته ليس ضمانًا للمصير النهائى.

الحق فى تحطيم الأساطير والأديان كى يصير بذلك نوعًا من التجارب الأسمى التى تقتل الأرباب والمعتقدات، والحق أن العجز الإنسانى الحديث عن فهم هذه الظاهرة التى لم يتوقعها أحد، وعجز العلم عن حل بعض التناقضات الظاهرة التى تغشى الحقيقة يحول العالم إلى شىء لا إنسانى.

إلا أن هناك أمرًا غامضًا بقى علينا أن نوضحه بشكل نهائى، وهو أن كلمتى 'غنوص أو عرفان' اللتين ظهرتا فى هذا الكتاب وفى أعمالنا السابقة تشيران إلى ما يفوق العقلانية، أى العقل المُلهَم ومعرفة الحقائق التى سبقت الكون، وهذه المعرفة لا يُمكن أن تُختزل إلى 'الغنوصية أو العرفان' فى التاريخ، وإلا لزم القول بأن محيى الدين بن عربى وشانكارا شاريا كانا من الغنوصيين السكندريين، أى أن الغنوص ليس مسئولاً عن توارد الخواطر ولا عن سوء استخدام المصطلحات.

ومن الجائز إنسانيًا رفض الاعتقاد فى الغنوص، أما ما ليس جائزًا بتاتًا فهو ادعاء موضوع تُحشَرُ فيه أمور لا علاقة له بها سواء أكان من حيث النوع أم المقام وأيًّا كانت قيمة تلك الحقيقة. ويمكن أن نلجأ إلى كلمة 'معرفة' العربية أو إلى كلمة 'جنانا' السنسكريتية، إلا أن استخدام المصطلح الغربى يبدو طبيعيًا فى كتاب كُتِب بلغة غربية، كما أن هناك اصطلاح 'ثيوزوفية' لكن كان له ارتباطات أسوأ حظًّا، فى حين أن

كلمة 'معرفة' عمومية فضفاضة ما لم يتحدد معناها إجرائيًا بإضافة صفة أو بطبيعة السياق. وما يلزم إثباته وإيضاحه أن اصطلاح 'غنوص Gnosis' مستخدم بمعناه الاشتقاقى الكلى، ولا يُمكن اختزاله إلى مجرد معنى التوفيق بين الأديان اليونانية والشرقية بعد العصر الكلاسيكى[١٨١]، ويقل عن ذلك انطباقه على بعض الأديان الزائفة و اليوجيات الزائفة وحتى على الأوهام[١٨٢]، ولو كان الكاثوليك يسُمون الإسلام الذى لا يعترفون به 'دينًا حقيقيًا' وليس 'دينًا زائفًا' فلا موجب لئلا نميز بين غنوص أصيل له سماته الخاصة وغنوص زائف لا وصف له.

***

وحتى نوضح الاختلاف بين الإسلام والمسيحية فهو حقًّا فارق فى المنظور الميتافيزيقى والرمزية، ولنحاول إيضاح الغنوص المسيحى بدءًا من فكرة مفتاحية للقديس إيرينايوس عن المسيحية وهى أن الرب صار مثلنا حتى نستطيع أن

١٨١ ورغم أننا لا نختزل معنى هذه الكلمة إلى 'التوفيق' فإننا نعترف لأسباب تاريخية واضحة بأننا نسمى بها الهراطقة الذين أطلق عليهم 'غنوصيون Gnostics'، فقد كان خطلهم هو سوء تفسير الغنوص بحيث جعلوا منه صيغة عقائدية أدت إلى أخطاء وطائفية لا تماهى مع المنظور المعرفى الأصيل، ورغم ذلك فالاتصال غير المباشر بالغنوص الأصيل يبرر استخدام المصطلح فى هذه الحالة.

١٨٢ وهو ما شاع بدرجة أشد بعد أن احتكر المحللون النفسيون كل ما يتعلق 'بحياة الداخل Inner Life' ويخلطون بين أمور شتى لا تصالح بينها فى عملية تسوية جماعية نسبية.

نصبح مثل الرب، أو أن السماء أصبحت أرضًا حتى تستطيع الأرض أن تصبح سماءً. والمسيح عليه السلام يُعيد في عالم الظاهر تمثيل ما كان يحدث أبدًا في عالم النفس الباطن، فروح الإنسان تصبح أناه حتى يصير أناه روحًا صرفًا، والروح أو العقل المُلهَم Intellect ليست العقل Mens ولا هي العقلانية Ratio، وتصبح الأنا ذاتا عندما تجسد في العقل صورة استبصار الحق، وتصبح روحًا للعقل المُلهَم بالاتحاد به [١٨٣]، وهكذا كانت المسيحية مذهبًا للاتحاد، فلا بد أن يتوحد المبدأ مع التجلي حتى يتَّحد التجلي بالمبدإ، ولذا سادت فيها رمزية المحبة وطريق بهاكتا، وقد قال القديس إيرينايوس إن الرب صار إنسانًا بموجب محبته الغامرة للإنسان، ولذا كان على الإنسان أن يتوحد مع الرب بالمحبة أيًا كان طريقه بالإرادة أم العاطفة أم العقل المُلهَم. والله محبة وهي توحد، ويشاء سبحانه بالتوحد في الثالوث.

ونسأل الآن عن محتوى الروح القدس، أو بمعنى آخر ما هي الحكمة في رسالة المسيح عليه السلام؟ فما تنطوي عليه الرسالة هو أيضًا في كوننا الأصغر، أي محتوى بصيرتنا الخالد. والرسالة أو المحتوى هو أن تحب الله سبحانه بكل جوارحك

١٨٣ ورد هذا المعنى في رسالة القديس بولس الأولى إلى أهل كورينثوس ٢: ١٠-١٢. وكان دانتي يرى أن «الملعونين هم من فقدوا عقلهم المُلهَم» الجحيم III,18، ويمكن أن يتعلق ذلك بالانعكاس الإنساني للعقل الرباني كما يتعلق بالعقل المُلهَم ذاته.

بدلالة هذه المحبة، وأن تحب جارك كنفسك، أى أن تتوحد معه فى المحبة ببصيرة القلب كشرط لهذا الاتحاد، وأن تتخلى عن الكبر والانفعال، وأن تميز بين أرواح المخلوقات كافة. الحق أقول لكم بما أنكم فعلتموه بأحد إخوتى الأصاغر هؤلاء فبى فعلتم، وعقل القلب هو المسيح عليه السلام فينا، وليس نورًا وتمييزًا فحسب بل دفء وبركة ومحبة كذلك، فالنور يصير دافئًا بمدى ما يكون هو كياننا[١٨٤].

وتصور رسالة الروح أو الحق الكامن الصليب ببعدين، أحدهما رأسى هو حب الله تعالى والآخر أفقى هو حب الجار، أو هما توحد مع الروح وتوحد مع الإنسان، وهو ما يُعتبر تجليًا للروح أو 'الجسد الأسرارى'. ويُرى هذان البعدان من منظور آخر باختلاف طفيف بتمثيلهما بالمعرفة والمحبة، فالإنسان يعرف الله تعالى ويحب جاره، أو أنه يُحبه سبحانه بأن يعرفه، ويعرف جاره بأن يُحبه. أما عن الجانب المأساوى فى الصليب فيمكن القول، من منظور الغنوص وليس من أى منظور آخر، إن من الحق أن النور يُضىء فى الظلمة والظلمة لم تدركه[١٨٥].

١٨٤ ولذا لا تفترض المحبة الصوفية طريقًا بهاكتيًا، كما أن استخدام اصطلاح بهاكتا عند الفيدانتيين الشيفيين لا يعنى أية ازدواجية فيشنوية فى مذهبهم.

١٨٥ ويتجلى البعد الغنوصى بمعناه الاشتقاق اللازمنى فى غاية الوضوح فى إصحاح اُكتشِف حديثًا فى إنجيل توما، ويروى كيف أن المسيح عليه السلام قد انصرف بعد موعظته

وقد انطوى مذهب التثليث على المسيحية بكاملها، ويمثل هذا المذهب أصوليًا منظور الوحدة، ويرى التوحيد فى المقام الربانى، والله سبحانه صورة مسبقة منه بطبيعته ذاتها وعلاقتها بطبيعة العالم، وتجلى هذه العلاقة بشكل وهمى فحسب حين تكون 'ظاهرة'.

وقد ذكرنا سلفًا أن الدين المسيحى 'ينحاز' إلى المحتوى 'الظاهرى' للإيمان، ونقول 'ينحاز' لنبين أنه ليس هناك تعريف غير مشروط، فالثالوث لا يتعلق بمستوى الظواهر بل يتعلق بظاهرة المسيح عليه السلام. وطالما كانت غاية الإيمان مبدئية فهى تتسق مع الطبيعة التأملية للإيمان[١٨٦]، ولكنها من حيث محتواها 'ظاهرية' وبالتالى يكون الإيمان إراديًا. وتبدو المسيحية من منظور واسع كما لو كانت مذهبًا وجوديًا[١٨٧] مركزه الغنوص، فى حين أن الإسلام يبدو مذهبًا فكريًا اتخذ مظهرًا وجوديًا، أى أنه مبدئيًا إلهاميًا سواء أكان

لحوارييه ومعه القديس توما، وقال له ثلاث عبارات. وبعد أن انصرف عاد القديس توما إلى الحواريين الذين سألوه عما قال له المسيح سرًا، فقال إنه لو أفشى لهم ما قال لرجموه، وأن النار سوف تشتعل فى الحجارة وتلتهمهم.

١٨٦ وهذا ما تعنيه المقولة الإسلامية عن أن نفس الإنسان لحظة الميلاد إما أن تميل إلى الإيمان أو تنحرف عنه. وهذا ما يتسق مع مبدإ 'التذكُّر' الأفلاطونى.

١٨٧ ذلك أنها تقوم على عنصر 'الوجود سات' بالمصطلح الفيدانتى لا على عنصر 'الوعى أو الذكاء تشيت' بشكل مباشر، رغم أن اللوجوس يتعلق باطنيًا بالوعى، وهذا هو ما ينفتح للغنوص. فقد أصبح العقل ظاهرة حتى يمكن أن تصبح الظاهرة عقلاً.

بشكل مباشر أم غير مباشر بحسب تناولنا للحقيقة أو الشريعة. ويتمسك المسلم بالواحدية بحزم حيث يعمل اليقين فى أعماقه على التماهى مع جوهر الذكاء، وبالتالى مع المطلق[١٨٨]، ويرى الظواهر إغراءً و'شركًا'، بينما يشعر المسيحى، الذى مركزه واقعة المسيح عليه السلام والمعجزات التى انبثقت جوهريًّا عنها، بعدم الثقة فى الذكاء الذى قد ينحط إلى 'حكمة الجسد' على عكس الإحسان عند القديس بولس الذى اعتقد أن الذكاء ادعاء للعقل البشرى.

وتعمل المسيحية من منظور تحقق الطريق بالمحبة التى هى استجابة لحب الله تعالى للإنسان، فالله محبة. وينطلق الإسلام كما رأينا من إخلاص الإيمان بالتوحيد، ونعلم أن هذا الإيمان يعنى كل ما ترتب على محتواه وهو التوحيد أو المطلق. فالإيمان أولاً هو قبول ذكاء الإنسان للتوحيد حيث إننا نعيش فى الوجود أفرادًا وجماعات، ثم الإسلام ثانيًا وهو التسليم الذى تخضع فيه الإرادة للواحد عزَّ وجلَّ، ثم الإحسان ثالثًا وهو يُوسِّع العنصرين السابقين ويصهرهما حتى يُحقق الحد الأقصى لنتائجهما، فيصير الإيمان 'تحققًا' بفعل الإحسان، أو يُصبح يقينًا معاشًا إذ يُصبح اليقين وجودًا. والإسلام الذى لا يقتصر على عدد موصوف من

١٨٨ ولكن من نافلة القول أن هذا التعريف ينطبق على كل أنواع الغنوص.

السلوكيات يشتمل على كل مراتب طبيعة الإنسان، فليس الإيمان والطاعة إلا سلوكين رمزيين كافيين على مستواهما. ويصير الإيمان عرفانًا فى الإحسان، أو هو مشاركة فى الذكاء الربانى، ويصبح الإسلام محوًا فى الوجود الربانى. وحيث إن مشاركة الربانى من الأسرار فلا يحق لأحد أن يدعى أنه مؤمن ولكن من حقه الادعاء بأنه مسلم، فالإيمان سر بين العبد والرب، وهو كالإحسان الذى يحدد مقامه وسره وحقيقته اللاموصوفة، والإيمان التوحيدى وما ترتب عليه فى جملته هو محبة الله تعالى، وليست المسألة هى الهرب من وعثاء الدنيا وتشتتها وكثرتها المميتة فى كل ما ليس هو عزَّ وجلَّ، فالخطيئة تعنى عمليًا حبًا كاملاً للمخلوقات تنحرف عن سياق محبته سبحانه، وتتبعثر فى شظايا ما يسفل عن خلود الإنسان. وفى ذلك معيار يُبين معنى الدين وصيغ الحكمة، ألا وهو التركيز بدلالة الحق فى التوجه نحو إعادة اكتشاف كل ما أحببنا فى دنيانا فيما وراء الموت وعالم الفناء. ولكن ذلك يختفى عنا فى نقطة لا تكاد تبين، وتبدو لنا فقرًا مدقعًا بالنسبة إلى دنيا الثراء الأجوف والزخرف الخادع، والتفاصل العقيم حول جحافل من الانعكاسات السطحية. والعالم حركة تحمل فى ذاتها مبدأ نهايتها، وانتشارًا يحمل كل نقطة فيه علة محدوديته، تتوه فيها الحياة والروح لا على

سبيل عبث المصادفات بل بموجب المواجهة بين الوجود الجامد والوعى الحى، وهى إمكانية وشىء لا يملك إلا أن يُوجد، وهو شىء موضوعى بطبيعة لا تناهى المطلق.

***

ولا بد من الحديث عن أولوية التأمل عند هذه النقطة، فالإسلام يصور هذه الوظيفة السامية فى الحديث الشريف عن الإحسان «أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ كَأَنَّك تَرَاهُ، فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّه يَرَاكَ». والمسيحية من ناحيتها تدعو أولاً إلى المحبة الكاملة لله عزَّ وجلَّ، ثم ثانيًا إلى حب الجار مثل حب النفس. ولا بد أن يكون الحب الثانى غير كامل وإن توخى كمال المحبة الأولى، ذلك أن حبنا لأنفسنا أو للآخرين ليس مثل محبة الله تعالى[189]. وعلى كلٍّ فإن التعريفات التراثية لأسمى الوظائف الإنسانية تقضى بأن القادر على التأمل ليس له الحق فى تركه بل هو مُلزَمٌ بتسخير ذاته له، أى إنه لا يأثم حيال الله تعالى ولا حيال جاره إذا اتخذ مثال ميرثا فى الإنجيل وليس مثال مريم، فالتأمل ينطوى على الفعل وليس العكس، ولو كان الفعل يُناقض التأمل إلا أنه ليس كذلك من حيث المبدأ، وليس لازمًا إلا بقدر ضرورته حسب مقام الإنسان فى الحياة. ولو اتضعنا بأنفسنا فلا يصح أن نحط بما يعلونا،

١٨٩ لا يتوانى الحديث المذكور عن ذكر الإحسان الإنسانى، فهو يعرف الإسلام قبل الإحسان بما فيه الزكاة.

فإن فضيلتنا تفقد كل قيمتها وتختزل الروحانية إلى 'تواضع نفعي'، أي إلى مادية متلبسة بقناع التواضع، وهو ما يربو إلى خطيئة بحق الرب فلا قيمة للانشغال بغيره سبحانه، كما أنه يعني إهمال موهبة الذكاء الربانية من أجل أمور سطحية. وبغض النظر عما تقدم لا بد من فهم أن المنظور الميتافيزيقي مرادف للجوانية، وليست الميتافيزيقا أمرًا 'ظاهريًّا' في أية صورة من صور الروحانية، ويستحيل إذن اعتبار أي أمر كان ميتافيزيقيًّا وظاهريًّا في آن واحد. ثم إن الذين يعتقدون أن ما يفوق المبدأ العقلي الذي ينبني عليه أية كفاءة ممكنة يستتبع من أمور عملية لا يتورعون عن ترك قانون 'العقل' وهم واعون تماما لما يفعلون[190] حيال صور الروحانية التي لا يشاركون فيها بأية درجة كانت.

ويجوز أن يكون الذكاء جوهرًا لطريق روحي شريطة وجود عقلية تأملية لا انفعالية، ولا تملك البرانية بما هي أن تشكل ذلك الطريق، ولكنها يُمكن أن تنحاز إلى منظورها الأصولي وبنيتها و'مناخها'. وقد اختزل الإسلام الذكاء إلى المسئولية، فكل إنسان مسئول بمقدار ذكائه، أي إن الإنسان المسئول يُعَرَفَ بالذكاء وليس بحرية الإرادة[191].

١٩٠ وذلك مثل ادعاء أن المطلق الفيدانتي أو الصوفي ما هو إلا 'مطلق طبيعي' لا حياة فيه، وهو بالتالي خداع، وهلم جرًّا.

١٩١ ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾الملك ١٠، كما أن تقدير

***

وقد رأينا فى بداية هذا الكتاب كيف يقوم الإسلام على طبائع الأمور، بمعنى أنه يرى شرط النجاة فى صورتنا الربانية، أى فى مجمل الذكاء الإنسانى، ثم فى الإرادة الحرة، ثم فى موهبة الكلام، شريطة أن تكون هذه الجوارح وسائل لليقين والاتزان الأخلاقى والصلاة التوحيدية بفضل التدخل الربانى 'الموضوعى'. وقد رأينا إضافة إلى ذلك كيف كانت الصيغ الثلاث للتشبه بالرب فى التراث الإسلامى هى الإيمان والإسلام والإحسان. والحديث عن أمرٍ بأنه شبيه بالرب هو رجوع إلى الصفات الجديرة بطبيعته سبحانه وتعالى، فالله هو النور[١٩٢] والحياة والإرادة والكلمة، والكلمة هى فعل الخلق 'كُنْ'[١٩٣]، وما كان من قوة الخلق عند الله تعالى يُصبح قوة محوِّلة عند الإنسان، فلو كانت الكلمة الربانية تخلق فإن الكلمة الإنسانية هى استجابة لهذا الخلق بذكر الله سبحانه، ومن ثم ترجع إليه عزَّ وجلَّ، فالكلمة الربانية تخلق ثم توحى ثم تُحَوِّل، وهى تنقل الحق ثم تخاطب الحق جل وعلا، وتحول الإنسان إلى مخلوق ربانى، فالوحى الربانى يُناظر

الإسلام للذكاء يتجلى فى حديث المسيح عليه السلام حين قال ما معناه «لم يستعص عليَّ إحياء الموتى ولكن استحال عليَّ شفاء الأغبياء».

١٩٢ وهى 'الوعى' اللانهائى بلا أى تشيؤ أيًّا كان.

١٩٣ وقد اشتُق منها الكون بمعنى 'العالم' و'ما يوجد' و'الكون الأكبر' و'الكون الأصغر'.

التحول الإنسانى والخلق والربوبية. وليس لكلام الإنسان وظيفة خلاف التعبير عن الحق والعبادة، فهو إما مناجاة حقة أو صلاة[١٩٤].

ولنختصر هذا المذهب فيما يلى، لكى نفهم معنى أن القرآن الحكيم شعيرة فلا بد من معرفة أنه المثال اللامخلوق لموهبة الكلام، وأنه الكلام السرمدى لله تعالى، وأن الإنسان يَلقى ربه فى كلمات الوحى، وفى اللوِجوس الذى اتخذ صورة اللغات الإنسانية اللامتفاضلة المخلِّصة للكلمة الخالدة. ويفسر كل ذلك القوة الهائلة المخلِّصة للكلمة الربانية وقدرتها على نقل القوة الربانية حتى تمحو جحافل من الذنوب[١٩٥].

والأساس الثانى للطريق كما أشرنا فى أول هذا الباب هو التركيز التأملى والعملى، أو هو الدعاء بكل صوره وكل

١٩٤ «بل ليكن كلامكم نعم نعم لا لا. وما زاد على ذلك فهو من الشرير». متى ٥: ٣٧. ويناهز ذلك الإخلاص وهو جوهر الإحسان. وكما ذكرنا سلفًا أن الإحسان «أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ، فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ». وقول الحق رمز لخلوص النية وهى كل شىء فى الإسلام، وقد جاء فى فاتحة الكتاب ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾.

١٩٥ ﴿فَتَلَقَّىٰ آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ...﴾ البقرة ٣٧. وتمثل الكلمة فى لاهوت تثليثى بعينه وعى الوجود بذاته كما يتجلى فى قول المسيح عليه السلام «لأن أبى أعظم منى» يوحنا ١٤: ٢٨. فالوجود أعظم من قطب الوعى رغم أن الوعى هو الوجود من حيث طبيعته الكامنة. ثم إن الوجود فيه جانب من الوعى فيما يتعلق بما وراء الوجود، وبمعنى أنه تبلور لإمكاناته اللانهائية سبحانه وتجل لها، لكن ما وراء الوجود هو الذات العلية التى لا تمايز فى معرفتها اللانهائية.

مستوياته. والذكر فى الإسلام هو الدعامة لهذا التركيز أو هو الصلاة الجوهرية[196]، و'الذكر' اصطلاح يتراوح معناه بين قراءة القرآن الحكيم بكامله وبين ذكر الصدر الأسرارى الذى يرمز إلى الهاء الأخيرة فى اسم الله تعالى أو الهاء الأولى فى 'هو'. وكل ما يُمكن أن يُقال عن الاسم الربانى مثل الدنيا ملعونة ملعون كل ما فيها إلا ذكر الله تعالى وما والاه وعالما أو متعلمًا، ومثل لا يمر بآية رحمة إلا وقف فسأل ولا يمر بآية عذاب إلا وقف فتعوَّذ، يُمكن أن يُقال كذلك عن القلب والعقل المُلهَم[197]، ثم التعقل المُلهَم الميتافيزيقى والتأمل والتركيز بالامتداد، ونحن نتوحد فى قلوبنا مع الله تقدس وتعالى ونتوحد بالعقل المُلهَم مع الحق الكلى، ويتماهى كلاهما مع المطلق[198].

ويُعرف التركيز فى الإسلام 'بإخلاص الصلاة'، ولا تصلح الصلاة إلا بالإخلاص الذى 'يفتح' الذكر، أو هو يُمكنه من البساطة والفاعلية القصوى[199]. ويجيب التراث على الاعتراض الذى يدفع بأن الدعاء أمر سهل برانى لا يدرأ

١٩٦ وفى الحديث القدسي ﴿مَنْ ذَكَرَنِي فِي نَفْسِهِ، ذَكَرْتُهُ فِي نَفْسِي، وَمَنْ ذَكَرَنِي فِي مَلإٍ مِنَ النَّاسِ، ذَكَرْتُهُ فِي مَلائِكَةٍ أَكْثَرَ مِنْهُمْ وَأَطْيَبَ﴾. وفى حديث آخر ﴿أَنَا جَلِيسُ مَنْ ذَكَرَنِي﴾.

١٩٧ ﴿مَا وَسِعَنِي سَمَائِي وَلا أَرْضِي، وَوَسِعَنِي قَلْبُ عَبْدِي الْمُؤْمِنِ﴾ حديث قدسى.

١٩٨ وينشد جامى ﴿أيها السعيد الذى استنار قلبه بالذكر الذى ذابت فى ظلاله نفس الجسد، وهرب منه فكر الكُرة، وتحول الذاكر بالذكر وتحول الذكر بالذاكر﴾.

١٩٩ وهو 'الاستحضار' أو حمية التحقق التى تستجيب 'للحضور' الربانى.

ألف ذنب ولا يُثيب ألف عمل صالح بأن الثواب الكامل كامن فى النية من الدعاء أولاً وبدونها لن ندعو، ثم ثانيًا فى التذكر أى حضورنا أمام وجه الله تقدس وتعالى، إلا أن الثواب الإنسانى لا شىء بالنسبة إلى اللطف الربانى.

وذكر الله تعالى نسيان للنفس، والأنا هى نوع من تبلور نسيان الله عزَّ وجلَّ فى النفس، والعقل هو أداة ذلك النسيان[200]، فقد تشرب بصور العالم وشتات الدنيا وتثاقلها، وامتلأت كذلك بشهوات النفس نحو التشتت والتصلب. أما القلب فهو الذكر الباطن فى أعماقنا لله عزَّ وجلَّ خفيًّا فى مركز 'الأنا'، والصلاة تجعل القلب يطفو على السطح ليحتل محل المخ الذى يروح فى سُبات مقدس يُوحِّدُ ويطمئن، ويتجلى أثره الأولىُّ فى سلام النفس، ويقول الحديث الشريف «تَنَامُ عَيْنِي وَلا يَنَامُ قَلْبِي»[201].

وإذا كان ابن عربى وغيره قد أكدوا أن المرء لا بد أن يتشرب بجلال الله تعالى قبل الذكر وفيه فإنهم قصدوا اتساق الإنسان بكليته مع المحرك الذى لا يتحرك، وهو ما يعنى الرُجعى إلى مثالنا المعيارى فى آدم الأول الذى فطر على صورة الرب،

[200] وحال الإنسان الساقط أساسًا هو حال 'نسيان'، ولذا كان الطريق هو 'ذكر الله'. ويقول المثل العربى مستلهمًا التشابه الصوتى بين 'نسيان' و'إنسان' إن أول من نسى الله تعالى هو الإنسان.

[201] ويقول الرسول عليه الصلاة والسلام «احْفَظْ اللَّه يَحْفَظْكَ».

فضلاً عن أنه سلوك تقي متجذر في الخيال والشعور. ولذلك صلة مباشرة بالمهابة التي تتجلى في العبادة حيث يقف الملك والواعظ والناس سواءً بسواءٍ أمام وجه الله سبحانه حتى ليجوز القول إنهم في توحُّدهم شيء من الله تقدس وتعالى. وجلال الذكر بمعنى خاص هو استجابة لصورة المبدإ الرباني. وتقدم لنا البوذية مثالا ملموسا في صورة بوذا الشعائرية التي هي ربانية وإنسانية في آن، وهي أيضا برهان على لقاء الأرضي والسماوي. ولكن كل ذلك يتعلق بالصلاة التأملية فحسب، وهي التي تخص الذكر الصوفي.

***

واسم الله جل جلاله هو جوهر الصيغ القرآنية كافة، ويتكون إملائيًا من ألف ولام مشددة وهاء، ويرمز حرف اللام إلى موت الجسد الذي يسبق البعث والآخرة، أو هو موت روحي يفتتح الاستنارة والقداسة، ويمكن أن ينسحب ذلك بالتشاكل على الكون الكلي سواء أكان بمعنى أنطولوجي أم دوري، وبين درجتين من الحقيقة سواء أكانا في علاقة وصلٍ أم تتابع، حيث يلزم نوع من المحو في كل حالة[٢٠٢]، وهو الأمر نفسه الذي تعبر عنه أداة الاستثناء 'إلا' في

٢٠٢ والصلاة الشرعية في الإسلام تحتوي على مراحل من القيام والسجود، ويرمز السجود إلى الفناء والقيام إلى البعث أو الخلود، وتعلن صيغة 'الله أكبر' عن الانتقال من مرحلة إلى أخرى.

الشهادة الأولى[٢٠٣]. ويرمز الحرف الأول إلى العالم والحياة الدنيا كتجليات ربانية، ويرمز الحرف الثانى إلى الله تعالى والحياة الأخرى، ويبدأ الاسم الأعظم بحرف الهمزة الذى يندمج فيه الجهر والهمس كما لو كان رمزًا للخلق من عدم، وينتهى الاسم الأعظم بزفير ينفتح رمزيًّا على اللانهائية، ويعلن عن اللاإثنينية فوق الأنطولوجية[٢٠٤]، ويعنى ذلك عدم التماثل بين اللاشيئية الأولى للمخلوقات واللاوجود المتعالى. وهكذا ينطوى الاسم الأعظم على كل شىء كان[٢٠٥] بدءًا من المطلق حتى أصغر ذرة تراب، بينما كان اسم 'هو' تجسيدًا للهاء الأخيرة فى الاسم الأعظم، وتعنى المطلق فى تعاليه المعصوم وسره الذى لا كاشف له.

والأسماء الحسنى ذاتها هِى ضمان كفاءتها بالضرورة، ففى الأميدية يشتق اليقين المخلِّص فى مزاولة الذكر من 'العهد الأصلى' لأميدا[٢٠٦]، ويربو ذلك أصوليًّا إلى القول بأن اليقين المخلص مشتق من اسم ربانى 'مانترام' و'عهد أصلى' فى كل

٢٠٣ وهو الباب الضيق فى الإنجيل.

٢٠٤ وهذا ما تعبر عنه الصيغة الصوفية ليس الله تعالى هو ولا غيره، وينطبق الأمر ذاته على 'الصفات العلية'.

٢٠٥ وقد جرى تعريف 'الألوهية' بأنها 'جملة حقائق الوجود'.

٢٠٦ وقد اشتق اسم الأميدية من اليابانية، ويُعرَفُ فى الغرب بأنه طريق فى البوذية يقوم على الذكر، وقد جاء أصلاً من الصين التى بدورها أخذته عن الهند، إلا أنه حقق ازدهارًا واسعًا فى اليابان.

مزاولة تشاكلها فى الصور التراثية الأخرى. ولذا انطوت الشهادة الأولى فى الإسلام على البركة ذاتها التى يمتاح منها عهد أميدا[٢٠٧] بموجب محتواه ذاته، ولأنها الصياغة الأسمى للحق تبارك وتعالى، والحق يُنَجِّى بطبيعته. وتماهى النفس مع الحق ونفاذه فى كياننا هو انعتاق من مملكة الخطيئة والحقد. وليست الشهادة إلا ظهورًا مذهبيًا لاسم الله عز وجل، وتكافئ تمامًا «آهيه الذى آهيه» أمام العليقة المشتعلة فى العهد القديم بمعنى 'أنا ما أنا'، ويقول الله تعالى مثل هذه الصيغ بيانًا لمعنى اسمه جل وعلا، ولذا كانت تلك الصيغ كافة أو 'مانترام' أسماء حسنى لله عز وجل[٢٠٨].

وقد نوهنا سلفًا إلى أن معنى اسم الله مُقَرَّرٌ فى الشهادة الأولى، وهو أن التجليات الكونية ليست إلا وهما ولا حقيقة إلا المبدأ قبل الكونى. وحتى نوضح المعنى نكرر ما ذكرنا فى باب 'القرآن الحكيم'، فلا شك أن للعالم جانبًا من الحقيقة فى منظور التجلى الذى نتخذه منطلقًا بموجب وجودنا، ولا مناص من أن ينتج عن ذلك الحق الذى تتعلق به الشهادة الأولى بمعنى إيجابى. والحق أن صورة الشهادة الثانية محمد رسول الله التى تنبعث من أداة 'إلا' فى الشهادة

٢٠٧ وقل مثل ذلك عن اسمى عيسى ومريم عليهما السلام فى الأدعية والصلوات التى تذكرهما.

٢٠٨ والواقع أن الشهادة الأولى هى من الأسماء الحسنى.

الأولى كحقيقة نسبية تعكس المبدأ، وتنقض هذه الشهادة مبدأ الإنكار الكامل للحوادث الفانية، بل هى إثبات نسبى لها وإثبات للتجلى بمدى ما يعكس من الربوبية، أى العالم كتَجلٍّ ربانى. ومحمد صلى الله عليه وسلم هو العالم من منظور كماله، وتعنى وظيفة 'الرسول' العلاقة السببية فتصل ما بين العالم والله سبحانه، وحينما يوضع العقل المُلهَم على مستوى الحقيقة المطلقة فإن الحق النسبي يُستهلك فى الحق الكلى، ومن منظور الرمزية اللغوية يجد الحق النسبي ذاته ممتَصًّا فى 'شرطية' ميتافيزيقية هى أداة 'إلا'. وحيث لا يعزب شىء عن الله تعالى فعلى العالم أن ينطوى فى رحابه جل جلاله ولا يُمكن أن يكون 'غيره'، ولذا كان التجلى مبدءًا طالما كان المبدأ هو 'الظاهر'، حيث يُصبح المبدأ بما هو 'باطنًا'. وهكذا يشتمل اسم الله تعالى على كل شىء ويتعالى على كل شىء[٢٠٩].

وحتى نبين أن صيغة التركيز فى البسملة كامنة فى هذه

٢٠٩ ومن رسائل مولاى الشيخ العربى الدرقاوى «...وثابرت على الذكر حتى انكشف لى أن الله تعالى قال عن ذاته العلية أنه الأول والآخر والظاهر والباطن، وقد قاومت ذلك وركزت على الذكر، وكلما حاولت أن استبعده اجتاحنى بلا هوادة. وبعد لأيٍ أجبت قائلا إنى أعلم أن الله تعالى هو الأول والآخر والظاهر والباطن، لكنى لا أفهم الظاهر حيث إننى لا أرى سوى الكون الكلى، وتلقيت الجواب بأن الظاهر إذا كان يعنى أمرًا غير ما ترى فإن المرجعية تكون لما كان باطنًا لا إلى ما كان ظاهرًا، ولكنى أقول لك إنه الظاهر، وفجأة أدركت فى هذه اللحظة أنه لا وجود خارج الله تقدس وتعالى وأن العالم الكلى ليس إلا هو جل جلاله».

العلاقات كافة، نضيف إلى ذلك أنه كما تنبثق الشهادة الثانية من كلمة 'إلا' الأولى التي هي برزخ أنطولوجي ومحور للعالم في آن، فكذلك البسملة تنبثق من اللام المشددة في وسط الاسم الأعظم لله جل جلاله[٢١٠]، وفي حين كانت الشهادة الثانية حركة تصاعدية مخلِّصة فقد كانت البسملة تنزيلاً مبدعًا كاشفًا رحيمًا، فهي تبدأ باسم 'الله' وتنتهي باسم 'الرحيم'، كما تبدأ الشهادة الثانية باسم محمد وتنتهي باسم الله، وتجلى الشهادة الأولى التي تحمل في طياتها الشهادة الثانية كما لو كانت محتوى البسملة ومبدأها، فالاسم الأعظم 'يعنى' الشهادة من منظور الصيغة الجدلية، ويجوز القول في هذه الحالة بأن البسملة تميز عن الشهادة بأنها تمثل 'حضورًا' كما تعبر كلمة 'بسم' في أولها، بينما كانت الشهادة إما محتوى ربانيًّا أو رسالة، فهي إما كانت الشمس أو صورتها، ولكنها ليست شعاعها، رغم أنها تُفهَمُ من منظور آخر كسُلَّمٍ يصل بين اللاشيئية الكونية والحقيقة المحض.

ويقول الحديث الشريف «سَبْعَةٌ يُظِلُّهُمُ اللهُ فِي ظِلِّهِ، يَوْمَ لَا

٢١٠ وتمثل الكلمات الأربع في البسملة أنهار الجنة الأربعة التي تنبع من تحت كرسي العرش، والكرسي هو الروح، و'اللام' المشددة في اسم الله تعالى هي الاسم الأعظم، و'إلا' هي الشهادة التي تناظر العرش بمعنى أنها تدشين لمقطع 'لاه' في آخره، أي 'بُعدُ التعالي'. وذلك أمر نابع من طبيعة الأمور، وقد لزم حتى نتبين الصلة بين الذكر والمذاهب العرفانية، وكيف تعمل صياغة الرموز كأداة لظهور الرسالة الربانية مثلما تمثل البلُّورة الفضاء بكامله.

ظِلِّ إلَّا ظلُّه... وَرَجُلُ ذَكَرَ اللَّهَ خَالِيًا فَفَاضَتْ عَيْنَاهُ»، وقال كذلك «لا يَلِجُ النَّار رَجُلُ بَكَى مِنْ خَشْيَةِ اللَّه حتَّى يعُودَ اللَّبَنُ فى الضَّرْع»، وليس الأمر قاصرا على نعمة الدموع البهاكِيّة بل هو ذوبان تصلبات ما بعد السقوط الذى ترمز له الدموع أو ذوبان الجليد فى التراث. ولكن ليس هناك ما يمنعنا من تتبع سلسلة الصور ومفاتيحها، فقد نقف عند رمزية العينين ونلاحظ أن العين اليمنى تناظر الشمس والعمل والمستقبل، والعين اليسرى تناظر القمر والسلبية والماضى، ونجد فيهما جانبين من الأنا، يتعلق أحدهما بمستقبلٍ يختمر فيه الوهم، ويتعلق الثانى بماضٍ حيث تتراكم الخبرات التى تصوغ الأنا، أى أن ماضى الأنا ومستقبله لا بد أن يذوبا فى الحاضر، فهما ما نحن عليه وما نريد أن نكونه أو نملكه، يلمع بينهما التأمل اللاشخصى الذى أشار إليه الحديث الشريف 'بالخشية' و'فاضت عيناه'، فهناك سيولة جوانية وسيولة برانية، وتناظر الثانية الأولى، وحينما يذوب الأنا الباطن فإن العالم البرانى الذى صاغه يبدو كما لو كان قد تحول هو الآخر بالخيمياء ذاتها، ويشفُّ حتى يصل التأمل إلى الله سبحانه حتى يراه فى كل شىء ويرى كل شىء فيه جل جلاله.

***

ولنتفكر الآن فى الصلاة بمعناها الأوسع كدعاء لله تبارك وتعالى، فلو كانت كاملة أو صادقة فلا بد من أن تكون

نقية، ويكمن مفتاح التركيز فى الحمية على مستوى الصلاة الانفعالية. والجواب على مسألة معرفة كيف يفلت المرء من الفتور ويتحقق بالحمية أو التركيز هو الحماس الذى يعتمد على وعينا بغايتنا، ويعلم من كان لا مباليًا أو كسولاً أن عليه أن ينشط حينما يتهدده خطر أو حين تغريه نعمة، وهو بمثابة القول بأن الحماس قد يتحرك بالمخافة أو المحبة[٢١١]، إلا أن ذلك الدافع قد يكون العرفان، حيث إن المعرفة كذلك مدد كاف للحمية بمدى صدقها، وإلا لوجب الدفع بأن الإنسان قادر على العمل فحسب بالوعد والوعيد، وهذا صحيح عن الجماعات لا عن الأفراد.

وحقيقة وجودنا صلاة، ويدفعنا ذلك لأن نصلى حتى يُمكن القول «أنا موجود إذن فأنا أصلى Sum Ergo Oro». والوجود بطبيعته غامض حتى إنه يدفعنا إلى الصلاة بطريقتين، أولاهما بطريقة الوجود كتعبير عن الربانى، وهو سرٌّ مبعثر، وثانيتها بمقلوب جانبه المقيِّد الجحيمى حتى إننا نفكر فى الله سبحانه فحسب عندما لا نستطيع إلا

٢١١ ويقول المسيح عليه السلام «طُوبىَ لِّلِذيِنَ آمَنُوا وَلَمْ يرَوْا»، والغنوص لا يسعى إلى تجاهل الموعظة بل يضعها فى موضع مختلف فحسب، فليس الاختلاف مقصورًا على الفارق بين الجهل الإنسانى الذى يستلزم 'الإيمان' والعرفان السماوى الذى يحققه بل كذلك بين التعاليم المذهبية والتحقق الميتافيزيقى، وليست تلك التعاليم 'عمياء' فى حد ذاتها ولكنها كذلك بالنسبة إلى التحقق 'الباطن' العميق.

التحسب بوصفنا آدميين للأسس الربانية للوجود، وبمدى إخلاصنا لطبيعتنا، وكذلك لأننا مجبرون بواقع الأمر ذاته أن نحتبس فى بيت يحترق[٢١٢]. فالوجود من ناحية موجة من الفرح الغامر حيث تسبِّح المخلوقات كافة لله عز وجل، فالوجود ذاته تسبيح سواء أكانت المخلوقات شلالات أم أشجارًا أم طيورًا أم أناسىَّ، ويعنى الوجود كذلك أن ما يُوجد فيه ليس إلهًا وإلا تناقض مع الله عز وجل، فالوجود شىء يُمسك بتلابيبنا مثل قميص نيسوس٩٣. ومن لا يدرى أن البيت يحترق لن يصرخ طلبًا للنجدة، كما أن من لا يدرى أنه يغرق لن يمسك بحبل ألقى إليه، ولكن معرفة أننا نهلك تعنى إما اليأس أو الصلاة. والحق أن معرفة أننا لا شىء لأن العالم لا شىء تعنى ذكر الموجود أبدًا جل شأنه، والذكر يُحرر من القنوط. ولو دهم المرء فى نومه كابوس ودعا الله تعالى أن يعينه فهو يصحو على الفور، ويبين ذلك أن الذكاء الواعى

٢١٢ والنار ذاتها غامضة كالوجود، فهى نور ونار، وفردوس وجحيم. وقد عرضنا فى كتابنا 'لغة الروح' لمرجع فى نظرية هندوسية تناظر النار فيها التسامى 'ساتفا'، وتناظر فيها المياه الانتشار والتوسع 'راجاس'، وتناظر الأرض فيها الهبوط 'تاماس' بتثاقلها وقوتها الضاغطة، إلا أن من نافلة القول أن النار فى منظور آخر تناظر التوسع بصهدها وشهوة التهامها، وفى هذه الحالة ينتمى النور فحسب إلى التسامى، ويكون لدينا ثالوث لا من العناصر المنظورة من نار وماء وتراب بل بوظائف حسية 'للنار والشمس'، هى نور وحرارة وظلام. والضوء المحض بارد بموجب تعاليه، والظلام كذلك بارد بموجب حرمانه. ومن المنظور الروحى يُقال إن الظلام برد يجمد والنور دفء ينعش.

بالمطلق يستمر فى العمل حتى فى حال النوم كما لو كان شخصًا آخر بحيث تظل روحنا مستقلة عن أوهامنا، كما أن الذى يعيش فى حلم الحياة الأعظم وحلم أناه يصحو عندما يدعو الله تعالى. ولو كان الدعاء يهدم جدار الحلم فلماذا لا يهدم جدار الكابوس الأعظم للوجود الدنيوى؟ وليس فى الدعاء المخلص أنانية بموجب أنه أكثر الصور حميمية لعطاء الذات[٢١٣]. والإنسان العادى يعيش فى الدنيا ليأخذ لا ليعطى حتى لو أنفق الصدقات، فهو يسرق من الله تعالى ومن نفسه فى اعتقاده أن الله عز وجل والجار لن يطلبا منه أكثر من ذلك، وتعلم يساره دائمًا ما تفعل يمينه، ويتوقع على الدوام أمرًا ما من دنياه سواء أكان واعيًا أم غير واعٍ. ولا بد من تبنى عادة العطاء الباطن إلى جانب العطاء الظاهر للصدقات التى ما هى إلا أنصاف عطايا، وما يُعطيه الإنسان لله عز وجل يُعطيه للخلق أجمعين.

***

ولو بدأنا من فكرة التعقل المُلهَم Intellection والتركيز أو المذهب والمنهج وهما أساس الطريق لأدركنا أنهما لا يصلحان إلا بضمان تراثى أو 'خاتم' سماوى، فالتعقل المُلهَم بحاجة إلى التراث وإلى وحى ثابت على الزمن يُلائم القوم،

٢١٣ ويقول حديث شريف «لاَ تَقُومُ السَّاعةُ حَتىّ لاَ يُقَالَ فِي الأَرْضِ الله الله»، والحق أن ما يحفظ العالم ليس إلا القداسة والصلاة الجوهرية.

ولو أنه استيقظ فينا فلن نضل، والصلاة تماهى مع الوحى ذاته أو هى تنبثق منه، أى إن أهمية الرشد أو الأرثوذكسية التراثية أو الوحى هو أن وسائل تحقيق المطلقية لا بد أن تكون 'موضوعية' تأتى من المطلق، والمعرفة لا تملك أن تنبع 'ذاتيًّا' إلا فى إطار صيغة ربانية 'موضوعية'.

ويتطلب عنصر 'التراث' مكملاً جوهريًّا شخصيًّا حرًّا هو الفضائل، فبلا فضائل يُصبح الرشد فرِّيسية بمعنى ذاتى بالطبع، فعصمته الموضوعية ليست محل جدل.

ولو كنا قد عرَّفنا الميتافيزيقا بأنها التمييز بين الحقيقة والوهم فإن الفضيلة تُعَرَّف بأنها انقلاب العلاقة بين الأنا والآخر، وطبيعة هذه العلاقة فى الدنيا أنها وهمية نظرًا لقلبها التناسبات الحقيقية، ولذا اختل التوازن وحقَّ 'السقوط'. وتبرهن حقيقة أن الشخصين يعتقد كل منهما أنه 'أنا' على أن كليهما فى ضلال، وسوف تكون الفضيلة انقلابًا لهذا الانقلاب حتى نعالج سقوطنا بطريقة فعالة وإن كانت نسبية، وسوف ترى الفضيلة 'الأنا' فى 'الغير' أو العكس. ويأخذنا ذلك إلى أن الوظيفة العرفانية للفضيلة وهى الإحسان أوثق من أن تُختزل إلى عاطفية أو أحادية، وهى تحقق حالة من الوعى تتغيا الحقيق لا الوهمى، وتضفى رؤية الحقيقة على 'كياننا' الشخصى أو على طبيعتنا الإرادية، وليست محدودة بصيغ

أو أفكار لا يترتب عليها التزام، وقل مثل ذلك عن التواضع حين يفهم على وجه صحيح، فهو يُحقق فينا وعيًا بلا شيئيتنا أمام وجه المطلق، ووعيًا بنقصنا بالمضاهاة بغيرنا، وشأنه فى ذلك شأن الفضائل الأخرى التى هى سبب ونتيجة فى الآن ذاته. والفضائل عوامل مساعدة لثبات الروح مثل الرياضة الروحية وإن كان بطريق مختلف[٢١٤].

وهناك خطل شائع ينبثق بسهولة فى عقول من يلجئون إلى الميتافيزيقا كرد فعل على التدين المعتاد، وهو الاعتقاد بأن الحق لا يلزمه رب يرانا ويسمعنا، ولا هو بحاجة إلى فضائل، ولا علاقة له بما كان إنسانيًّا، ويكفون بمعرفة أن المبدأ ليس التجلى، وهكذا دواليك، وكما لو كانت هذه الأفكار تتيح لنا حصانة من انضباط قوانين الطبيعة لو اقتصرنا على أقل الأمور. وما لم تكن المشيئة قد قدَّرت مصيرنا وما لم يعتمد مصيرنا على الأفكار المذهبية لما كان لنا معرفة ولا حتى حياة، فالله سبحانه فى باطن كل ما كنَّا وهو وحده يمنح الحياة والنور والأمان. والحق لا نفع له

٢١٤ وتؤدى العاطفية التى يتناول بها الناس الفضائل إلى تسهيل زيفها، فمعظم الناس يعتقدون أن التواضع هو احتقار الذكاء الذى يفتقدونه. وقد أمسك الشيطان بتلابيب الإحسان حتى جعل منه نفعية ديماجوجية لا رب لها، كما لو كان المسيح عليه السلام قد انحاز إلى مرثا بدلاً من مريم، ويصبح التواضع خنوعًا ويصبح الإحسان مادية على مستوى الواقع، وتسعى الفضيلة من هذا النوع إلى البرهان على أن المرء يمكن أن يعيش لحاله من دون الله عز وجل.

فى فضائلنا الشخصية ولا بما كان فيما وراء مصائرنا، ولكننا بحاجة إلى الحق ولا بد أن ننصاع لمطالبه، والتى لا تقتصر على عقولنا فحسب[215]. وحيث إننا قد وجدنا فلا مناص من أن نتسق مع المبدإ الربانى فى كل مستوى كان. والفضائل 'الشخصية' مفتاح إلى الفضائل 'اللاشخصية' التى لا تنفصل عن العرفان. وتشهد الفضائل على جمال الله تعالى. وليس من المنطق بل من الخبث أن نتفكر فى الحق وننسى الكرم.

وهنا علينا أن نشرح كيف أن الفضائل التى أطلقنا عليها صفة 'لا شخصية' هى التى لا يملك الإنسان أن يُحققها فى ذاته، ولكنها تشع فى طبيعة وجوده، وهى سابقة الوجود على وجودنا، حتى إن الدور الذى نقوم به حيالها هو أن ننتزع من أنفسنا كل ما يُناقض إشعاعها، وليس محاولة تحقيقها 'إيجابيًا' فى ذواتنا، وهنا يكمن معنى الفارق بين السعى الفردى والمعرفة المطَهِّرة. ومن العبث فى كل حال أن يعتقد المرء أن الصوفى الذى يقول بأنه قد تعالى على فضائل بعينها أو حتى على الفضائل كافة قد حُرِمَ من الصفات التى تصنع شرف الإنسان الذى لا قداسة بدونه، والاختلاف الوحيد أنه لم يعد يُزاول هذه الفضائل كفضائل شخصية فيه، وهو بالتالى

٢١٥ ويقول أفلوطين «...وحينما يتحدث امرؤ عار من الفضائل الحقة عن الله فكلماته جوفاء». وهو يشير إلى الصيغ التلقائية التى يُفترَضُ أنها نابعة عن معرفة مباشرة لا إلى الاتساق مع الرشد التراثى وصحيح العقيدة.

لا يعى أى ثواب مما تنطوى عليه الفضائل المعتادة[٢١٦]. وهى مسألة انحراف المبدإ أو حيف الطبيعة، رغم أن كل فضيلة من منظور آخر أقل عملية أو حتى كل صفة كونية يُمكن أن تُرى بشكل لا شخصى، أى بحسب جوهر ظاهرتها الأنطولوجى، وهذا ما يُعبر عنه الأتقياء حينما يعزون فضائلهم إلى لطف الله جل وعلا.

ويتطلب 'ذكر الله' كما جاء فى القرآن الحكيم الفضائل الأصولية التى تنبع منها الأعمال الفاضلة التى تحتمها أحوال خاصة. والفضائل الأصولية أو الكلية لا تنفصم عن الطبيعة الإنسانية، وهى التواضع وإنكار الذات والإحسان أو الكرم والصدق أو الإخلاص وعدم الانحياز، ثم المثابرة والرضا أو الصبر، وأخيرًا التقوى التوحيدية والثبات الروحى والميل إلى القداسة[٢١٧].

وما قيل عن الفضائل يُمكنا من تفسير معناها ومعنى القانون

٢١٦ ويقول ابن عطاء الله فى 'الحكم العطائية' «لو أنك لا تصل إليه إلا بعد فناء مساويك ومحو دعاويك لم تصل إليه أبدًا، ولكن إن أراد أن يوصلك إليه غطى وصفك بوصفه ويقينك بيقينه فوصَّلك إليه بما منه إليك لا بما منك إليه».

٢١٧ وهذا التعداد الذى وردت منه نسخ مختلفة فى سابق كتبنا هو تركيب مستنبط من طبيعة الأمور. وقد ورد فى التصوف تصنيفات مختلفة للفضائل تميز دقائقها ونتائجها. ومن الواضح أن التراث الصوفى يتمسك بلا شخصية الفضائل فوق الطبيعية ويرى فيها تزامنا فى 'مقامات' عدة. وتمدنا الطبيعة بصور شتى للفضائل وتجليات الروح، فالحمامة والنسر والبجعة والطاوس تعكس على التوالى السلام والقوة والسكينة التأملية والكرم الروحى، أو هى تجليات اللطف الربانى.

الأخلاق الذى هو أساليب العمل التى تتسق مع منظور روحى بعينه ومع الأحوال المادية والعقلية، فالفضائل تعبر عن جمال الباطن الذى يتجلى فى أساليب العمل وترى فيها تحققًا لها. وكل فضيلة وكل قانون أخلاق ما هو إلا صيغة لتحقيق التوازن، أو هو بالحرى طريق للمشاركة الإيجابية حتى لو كان ذلك على حساب توازنات ظاهرية زائفة لتحقيق توازن كلى، ويتحقق ذلك بالتمسك بالمركز، وهو معنى التعبير الطاوى ' اللافعل Non-Action'. والأخلاقية هى طريق للفعل أما الفضيلة فهى طريق للوجود حيث يكون المرء ذاته ببساطة فيما وراء أناه، أو أن يكون ما وجد من الأزل[٢١٨]. ويجوز التعبير عن ذلك أيضًا بأن الأخلاقيات المختلفة هى فى الآن ذاته بِنى مختلفة للفضائل وتطبيقاتها فى الجماعات، وفضيلة المجتمع هى توازن سماوى والأخلاقيات متنوعة، ولكن الفضائل واحدة فى كل أين، فالإنسان هو الإنسان فى كل أين. وتسير هذه الوحدة الأخلاقية جنبًا إلى جنب مع وحدة العقل المُلهَم، فالعقائد تختلف ولكن الحق واحد.

***

٢١٨ ويقول القديس توما الأكوينى «إن الحق هو الغاية القصوى للكون الكلى بأجمعه، وتأمله جوهرى فى عمل الحكمة... » والفضائل بطبيعتها لا تشكل بالضرورة شقًّا من التأمل، ولكنها شرط لازم له.

والرمزية عنصر آخر من الطريق، وتتجلى فى مرتبة الفن الشعائرى والطبيعة العذراء، ولا شك أن الصور الحسية لا تصل إلى أهمية رمزية المتون المقدسة ولغتها، إلا أنها تقوم بوظيفة مهمة ألا وهى تصوير بنية روحية أو 'إيحاء روحى' بحسب الحال، ناهيك عن أهميتها الشعائرية الفائقة. ثم إن الرمزية لها خصيصة روحية حسية فى توليف الظاهر والباطن، وهى إذن من حيث المبدأ والواقع تذهب بعيدًا فيما وراء كونها مجرد خلفية.

والفن الشعائرى صورة وحى منظور ومسموع[٢١٩] وأردية مناسبة للوعظ والكهانة. ولا بد أن تكون الصورة تمثيلاً كافيًا لمحتواها، ولا يجوز أن تتناقض معه بحال، ولا يصح أن تترك لأحكام تعسفية فردية أو لجهل أو انفعال. إلا أن علينا أن نميز بين درجات من الفن الشعائرى تختلف مقاماتها المطلقة والنسبية[٢٢٠]، أضف إلى ذلك ضرورة التحسب للطبيعة النسبية للشكل بما هو. وتعتبر النزاهة الروحية

٢١٩ وذلك مثل تجويد القرآن الذى له أساليب متنوعة ويمكن الاختيار بين أسلوب وآخر، ولكنها لا يمكن أن يُضاف إليها شىء، ويستطيع المرء تجويد القرآن بطريقة وليس بأخرى، وتعبر صيغ القراءة عن إيقاعات مختلفة للروح.

٢٢٠ وهناك فن شعائرى بمعنى منضبط تمامًا على شاكلة تابوت العهد الموسوى، إذ أملى الرب مواصفاته بنفسه من حيث الشكل والمواد، ثم هناك فن شعائرى نما فى اتساق مع عبقرية إثنية بعينها، وأخيرًا الفن الزخرفى الذى تعبر فيه العبقرية الإثنية بشكل أكثر تحررًا، ودومًا بالاتساق مع روح تتعالى عليها، والعبقرية لا شىء إن لم يصغها منظور روحى.

للفن الشعائرى 'ضرورة قصوى' إلا أن ذلك لا يمنع المقام الطبيعى من التعرض لبعض الشروخ. ولا يجوز أن تجعلنا حقيقة أن روائع الفن الشعائرى تعبير متسام عن الروح ننسى أنها تنازل للدنيا فى ظهورها الفج، ويخطر لنا قول الإنجيل كل الذين يأخذون بالسيف بالسيف يهلكون. والحق أن الروح حين تطمح إلى هذه الدرجة من الظهور فإنها فى طريقها إلى الزوال، فالظهور بما هو يحمل فى طياته سموم التظاهر، ولا بد أن يصل إلى هزال وضعف وعجز، وقد كانت روائع أعمال الفن الشعائرى محملة بالأسى كما لو كانت ترنيمة البجع، وقد يخطر للمرء أحيانًا أن الفن تعويض عن الحكمة والقداسة بواقع كماله. ولم يكن آباء الصحراء بحاجة إلى أبهاء من الأعمدة ونوافذ من الزجاج الملون، ولكن من ناحية أخرى فإن الذين يحتقرون الفن الشعائرى اليوم باسم 'الروح المحض' هم أنفسهم أقل الناس فهمًا له وأشدهم حاجة إليه[٢٢١]. وأيًّا كان الأمر فإن ما كان شريفًا ونبيلًا لا يمكن أن يضيع، فقد اكتُشِفَت كنوز الفن وكنوز الطبيعة مرة أخرى فى كمالها ولا نهائيتها ورضوانها الربانى، ومن يعى هذه الحقيقة

٢٢١ والفن دائمًا معيار 'لتمييز الأرواح'، فالوثنية الحقيقية تكشف عن نفسها بفنها، مثلما كانت 'طبيعية' الفن اليونانى الرومانى مستقاة من النحت البابلى فى صرحيتها التى تتميز بالقسوة والأنثوية فى آن، ونتذكر كذلك الفن الكابوسى للمكسيك إبان انهياره قبل العصر الكولومبى.

لن يعبأ بالتبلورات الحسية بما هى.

ولكن هناك رمزية أولانية قديمة فى الطبيعة العذراء، وهى كتاب مفتوح ووحى من الخالق عز وجل، وهى ملاذ وطريق من جانب بعينه. فقد كان لكل حقبة حكماؤها ونُسَّاكُها الذين انطلقوا سعيًا إلى الطبيعة البريئة النقية، كى يلوذوا بها للبعد عن الدنيا والقرب من السماء، رغم أنها كذلك عميقة رهيبة. ولو كان علينا أن نختار بين أفخم المعابد وبين الطبيعة البكر لاخترنا الطبيعة، وليس خراب أعمال الإنسان كافة بشىء قياسًا إلى الخراب الذى لحق بالطبيعة[222]. وتحمل الطبيعة البكر آثارًا من الفردوس الأرضى وظلالاً تنم عن الفردوس السماوى.

وعلى كلٍّ يُمكن أن نتساءل من منظور آخر عن قيمة روائع الفن الشعائرى ونضاهيها بجمال الطبيعة البكر بمدى كونها إلهامًا ربانيًا مباشرًا وآيات كونية[223]. ولا جدال فى أن لغة

٢٢٢ وليس فن الشرق الأقصى 'إنسانيًا' مثل فنون الغربِ والشرق الأدنى القديمة، ويبقى عمل الإنسان فيها لصيقا بالطبيعة حتى إنه يشكل معها كلًّا عضويًّا واحدًا، ولا يحتوى الفن الصينى ولا اليابانى على عناصر 'وثنية' كما هو حال الفنون القديمة فى بلاد البحر المتوسط، وليست عاطفية ولا جوفاء ولا ساحقة فى تجلياتها الجوهرية.

٢٢٣ ولو أننا وضعنا أعمالاً مثل صورة العذراء فى 'تورشيللو' قرب فنيسيا جنبًا إلى جنب مع محراب مسجد قرطبة وصور أرباب الهند والشرق الأقصى، أو جبالاً عالية وبحارًا وغابات وصحارى، لوجدنا أن لكل من أعمال الفن والطبيعة محاسن ومساوئ بحيث لا يمكن الحكم بينهما موضوعيًا.

الطبيعة أكثر قِدَمًا وكلية، لكنها أقل إنسانية وأصعب فهمًا من الفن، ولا بد من معرفة روحية حتى نستجلى رسالتها، فالأشياء الظاهرة هي ما هى، وليس بذاتها بل بكفاءة تعبيرها عن الرسالة[٢٢٤]. وتكاد العلاقة هنا تقارب العلاقة بين الميثولوجيات التراثية والميتافيزيقا الصرف، وأفضل جواب على هذه المسألة هو أن الفن الشعائرى الذى لا يحتاجه قديس هو تجسيد للقداسة، وهو ما لا نفع فيه للقديس ذاته[٢٢٥]. وتصبح هذه القداسة أو الحكمة مفهومة فى الفن بشكل معجز، رغم كل مواده الإنسانية التى لا تملك الطبيعة البكر أن تقدمها، وفضائل انشراح الطبيعة واتساعها كامنة فى أنها ليست إنسانية بمعنى ما بل هى ملائكية، والقول بأن المرء يُفضل أعمال الله تعالى على أعمال الإنسان مجرد تبسيط مخلٍّ للمسألة، باعتبار أن أى فن يتغيا القداسة هو من أعمال الله تعالى وليس الإنسان فيه إلا وسيطا يُسهم بالمادة فحسب[٢٢٦].

ورمزية الطبيعة شطر من خبرتنا الإنسانية، ولو كانت القبة

٢٢٤ ويصدق الأمر نفسه بدرجة أقل على الفن بموجب أن لغته تمر بالإنسان.

٢٢٥ إلا أن الفن الشعائرى أحيانًا له وظيفة عند بعض القديسين تفلت من وعى الإنسان العادى.

٢٢٦ وتولِّف صورة بوذا بتعبير بالغ الأثر بين الأمور التى نعالجها هنا، وأولها المعرفة والتركيز ثم الفضيلة ثم التراث وأخيرًا الطبيعة التى تمثلها زهرة اللوتس.

المرصعة بالنجوم تدور فذلك لأن العوالم السماوية تطوف حول الله عز وجل، ومظهر السماء الدوارة ليس ناتجًا عن موقعنا على الأرض فحسب بل يرجع أساسًا لمثال متعال لا يشوبه وهم، حتى إنه يبدو كما لو كان مبدعًا لموقعنا فى الكون كى يصوغ منظورنا الروحى ذاته، وهذه العلاقة بالغة الأهمية إذ إنها تبين ما يُشكل الكلمة الأخيرة، وهى على الدوام مرتبطة بالفلك البطلمى. ويسجل العلم الحديث كما أشرنا سلفًا ملاحظات منضبطة لكنه لا يعى معناها ولا أهمية رمزيتها، ولا يملك أن يعترض من حيث المبدأ المفاهيم الميثولوجية التى تنطوى عليها من القيم الروحية، ولكنه يغير من المعطيات الرمزية ويحطم الأسس التجريبية للميثولوجيا دون أن يصل إلى معنى معطياته الجديدة، وهذا العلم من منظورنا يفرض رمزية بالغة التعقيد فى لغتها على رمزية ميتافيزيقية صحيحة هى الأخرى ولكنها أكثر إنسانية، وكما لو كان يُترجم رسالة فى لغة إلى لغة أعقد منها، ولكنه لا يعلم أنه قد اكتشف لغة فحسب، وأنه يطرح بها ميتافيزيقا بطلمية جديدة.

ويؤكد القرآن الحكيم على أن حكمة الطبيعة كامنة فى آيات الخلق 'لقوم يعقلون'، ويبين ذلك العلاقة بين الطبيعة والعرفان، وليست قبة السماء إلا معبدًا للحكمة الخالدة. وتعنى كلمة 'آيات' كذلك عبارات الكتاب الحكيم، وهى تشاكل

ظواهر الطبيعة العذرية والأمومية معًا، وتكشف عن الله عز وجل فى 'أم الكتاب'، وينقلها العقل العذرى للنبي عليه الصلاة والسلام[٢٢٧]. ويقترب الإسلام واليهودية القديمة من الطبيعة نظرًا لقيامهما على الروح البدوية، وجمالها هو جمال الصحراء والواحات حيث ترمز الرمال إلى الطهر حتى إنها تصلح للتيمم حال ندرة الماء، وحيث ترمز الواحات للفردوس، وتشاكل رمزية الرمال رمزية الجليد من حيث إنها سلام شاسع موحِّد يحلُّ عقدة تناقضات الوجود، أو هى تمتص التخثرات الفانية لتختزلها فى الجوهر المعصوم. وقد انبثق الإسلام من الطبيعة التى يلجأ إليها الصوفيون، وهذا أحد المعانى فى الحديث الشريف بدأ الإسلام غريبًا وسيعود غريبًا كما بدأ فطوبى للغرباء. وتناقض المدن الطبيعة البكر بميلها إلى التصلب والفساد، ومبرر الطبيعة الوحيد وضمانها الوحيد هو أن تكون ملاذًا للعبادة، وهو ضمان نسبي تماما إذ يقول القرآن الحكيم ﴿وَإِنْ مِنْ قَرْيَةٍ إِلَّا نَحْنُ مُهْلِكُوهَا قَبْلَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ...﴾ الإسراء ٥٨. ويتيح لنا كل ذلك فهم سعى الإسلام إلى الحفاظ على روح البداوة فى إطار تمدن محتوم، وتحمل المدن الإسلامية دائمًا صبغة الارتحال فى

٢٢٧ وقد أسهبنا فى طرح هذا الموضوع فى الباب السابق فى سياق الحديث عن الصلاة على النبي عليه الصلاة والسلام.

المكان والزمان، وتعكس عقم الصحراء وقسوتها القدسية، ولكنها كذلك تعكس مرح الينابيع الفياضة وحدائق الواحات وغياضها فى رشاقة المساجد ولطفها الذى يردد أصداء جنات النخيل والأعناب. ويكمن عبق الحياة الربانية الخالد فى سراب الوجود وفراغه.

***

ولنعد إلى نقطة البداية عن الحقيقة الميتافيزيقية كأساس للطريق، وحيث إن هذه الحقيقة تتعلق بالجوانية فى أشكال التراث التى تشتمل على قطبية بين الجوانية والبرانية فلا مناص من إجابة سؤال عن وجود 'أرثوذكسية جوانية'، فهل ينطوى السؤال على تناقض اصطلاحى أو إساءة تعبير باللغة؟ وتكمن الصعوبة فى ضيق مفهوم 'الأرثوذكسية' أو الرشد من ناحية، ومن ناحية أخرى فى طبيعة المعرفة الميتافيزيقية، ويلزم التميز بين أرثوذكسيتين، إحداهما برانية صورية والأخرى باطنية تتعالى على الصور، وتتعلق الأولى بالعقيدة وبالتالى بالصور، وتتعلق الثانية بالحق الكلى والجوهر، ويرتبط الجانبان فى الجوانية من حيث اتخاذها العقيدة منطلقًا للمعرفة المباشرة، وبمجرد تحقق المعرفة يُصبح العارف فيما وراء الصور، إلا أن الجوانية بالضرورة ترتبط بالصور التى كانت أساسًا لها، وبرمزيتها التى تبقى صالحة

على الدوام[228]. وعلى سبيل المثال فإن الجوانية الإسلامية لن تناقض أصول الإسلام مطلقًا حتى لو ناقضت عرضًا موقفًا أو تفسيرًا برانيًا بعينه، ويجوز القول بأن الجوانية الصوفية مثلثة الأرثوذكسية، أولاً بموجب أنها تستمد جناحيها من الصور الإسلامية وليس غيرها، وثانيًا بموجب أن تحققها ومذهبها يُناظران الحقيقة وليس الخطل، وثالثًا بموجب أنها تبقى على الدوام فى حوض الإسلام حيث إنها تعتبر نفسها 'لب' الإسلام وليس أى دين آخر. ورغم جرأة التعبير عند ابن عربى فإنه لم يصبأ إلى البوذية ولم يُنكر العقيدة ولا الشريعة، وذلك بمثابة القول بأنه لم يخرج على الرشد الإسلامى ولا هو خرج عن الحق بما هو.

ولو بدا أن بعض تعابيره تناقض منظورًا برانيًا أو آخر فإن ما يهم هو معرفة ما إذا كان حقيقيًا أم زائفًا، وليس ما إذا كان 'مواليًا' Conformist أم كان 'حُرًّا'، فالتعقل المُلهَم المحض يُجرِّد الحرية والاستقلال والأصالة من معانيها، وقل مثل ذلك عن عكسه. ولو كانت الجوانية الأنقى تنطوى على الحق الكلى الذى هو مناط وجودها فإن مسألة الأرثوذكسية بالمعنى الدينى لا يُمكن أن تقوم، ولا يُمكن أن تكون المعرفة

228 وقد جاء ذلك المعنى فى القرآن الحكيم فى آية ﴿وَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا﴾ البقرة ١٨٩، فليس هناك طريقة بلا شريعة، والشريعة دائرة والطريقة نصف قطر فيها، والحقيقة هى المركز.

المباشرة مسلمة ولا مسيحية مثلما كان الجبل جبلاً وليس شيئا آخر. والحديث عن 'اللاأرثوذكسية' يجعل الجوانية أشد عبثًا، فسوف يكون الأمر دفعًا بأن الجوانية ليست مرتبطة بأية صورة، وفى هذه الحالة لن يكون لها سلطة ولا مشروعية، ولا حتى أى نفع كان، كما أنها لن تكون الناتج التسليكى 'الخيميائى' لدين موحى، وبذلك تفتقد أى ضمان صورى وموضوعى من أى نوع. وتوضِّحُ هذه الاعتبارات أن التحيزات التى تسعى إلى تفسير كل شىء بالاستلاف أو التوفيق بين الأديان لا أساس لها، فمذاهب الحكمة لا تقصِّرُ فى التناغم مع الحقيقة، ولا بد أن يكون ذلك هو حال التعبير كذلك. وحينما يتردد قول صالح فى مذهب غريب فذلك من طبيعة الأمور، وسوف يكون العكس شائهًا لا تفسير له، إلا أن ذلك ليس سببًا للتعميمات التى تقوم على حالات استثنائية أو دفعها إلى العبث بالتزيد، وسوف يكون ذلك بمثابة استنباط أن التشاكلات فى الطبيعة كافة تنبثق من مؤثرات أحادية أو تبادلية[٢٢٩].

٢٢٩ ويدفع خطل آخر بأن كل شىء قد بدأ من كلمة مكتوبة، وهو تعميم باطل بدوره. ويقول Ernest Fuhmann إن الألمان لهم لغة مكتوبة ولكن القيصر قد حرَّم على لوتيتسيوس استخدامها، وقضى بأن تكون كل التعاليم شفاهية لا تحفظها غير الذاكرة. وقد كانت بيرو حتى وقت قريب نسبيًّا تسمح بتداول الحبال المعقودة فقط. Reich Der Inka,Hagen, 1922. أضف إلى ذلك رأى أفلاطون أن كل الرجال الجادين سوف يعالجون الأمور الجادة كتابة، إلا أن أحبار اليهود قالوا إن دنيوية التوراة خير من نسيانها. وكذلك يقول

وتُحَلُّ مسألة أصول الصوفية من واقع التميز أو ’الفرقان‘ فى المذهب الإسلامى بين الله تعالى والعالم. وفى هذا التمييز أمر عرضى من واقع أن اتِّباع التوحيد الربانى إلى أقصى نتائجه ينفى الثنوية التى تشكلت بالتمييز، وهنا نجد منطلق الميتافيزيقا الجوهرية للإسلام. والمعرفة المباشرة بذاتها هى حال وعى بالوجود وليست وعيًا نظريًّا، وليس هناك ما يُدهش إذن فى واقع أن الصياغات المركبة من دقائق للغنوص لم تظهر أول الأمر بضربة واحدة، ولا باستعارة مفاهيم أفلوطينية وأفلاطونية بين حين وآخر فى الجدل.

والصوفية هى ’إخلاص الإيمان‘، وهذا الإخلاص لا علاقة له بالثقافة العامة الحديثة عن ’الصدق‘ أو ’الشفافية‘، وهو على مستوى المذهب تعقل مُلهَم لا يتوقف فى منتصف الطريق، ولكنه يمتاح من فكرة الواحدية أشد نتائجها انضباطا. ولم تكن فكرة لا شيئية العالم هى المرحلة الأخيرة بل تبعتها فكرة التماهى الأسمى والتحقق المناظر لها، أو ’وحدة الوجود‘[٢٣٠].

J. E. Brown ... ويقول قلائل الحكماء الذين كانوا يعيشون مع السيوكس إن اقتراب نهاية الدورة حينما لا يصلح الناس فى كل أين للفهم، وهم أقل من ذلك فى تحقيق الحقائق التى جاءت من أصول الوحى... وحينئذ يحسن طرح المعرفة فى رائعة النهار، فالحق بطبيعته لا يقبل الدنس، وقد يصل إلى قلب من كان مؤهلا لفهمه. The Sacred Pipe, University Of Oklahoma Press.

٢٣٠ والتحقق بالفضائل أو الإحسان، و’الواحدية‘ و’الأحدية‘ هما ’التوحيد‘.

ويعنى كمال القداسة عند اليهود والمسيحيين أن «تحب الرب إلهك من كل قلبك ومن كل نفسك ومن كل قوتك». تثنية ٦: ٥ أو كما قال المسيح عليه السلام «من كل فكرك». متى ٢٢: ٣٧ ففى حالة بنى إسرائيل ينطبق على إطار طاعة التوراة والناموس، وينطبق فى حالة المسيحيين على الإيمان بالفداء فى الحب، ويعنى الكمال عند المسلم أن يُؤمن بكامل كيانه بأنه لا إله إلا الله، وهو إيمان كلى يكمن تعريفه النصى فى الحديث الشريف عن أن الإحسان هو «أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ كَأَنَّك تَرَاهُ، فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّه يَرَاكَ»، وهو الذى يعمل على 'إخلاص' و'صدق' كل من الإيمان والإسلام[٢٣١]، وبينما يضع اليهودى والمسيحى معظم الثقل على كلية المحبة فإن المسلم يضعه على الإخلاص وبالتالى على كلية الإيمان، وحينما تحقق تبلغ العرفان والاتحاد وسر اللاغيرية.

وتبدو المسيحية من منظور العرفان الإسلامى مذهبًا للتسامى وليس للمطلق، أو هى مذهب النسبية المتسامية[٢٣٢] الذى يُخلص بتساميه ذاته، ويخطر لنا هنا الفداء الربانى، ولكنه متجذر

٢٣١ ذلك أن الإحسان مرادف للتصوف، وهذا الحديث هو تعريف للجوانية ذاتها، ويبين أن جوانية الإسلام هى العقيدة الكلية، وعمادها شهادة لا إله إلا الله. ولا ننسى أن التوراة قالت عن إبراهيم عليه السلام أن الرب قد أضفى على إيمانه الاستقامة، ويعتمد الإسلام على آية أن إبراهيم كان حنيفا مسلما.

٢٣٢ وهذا أمر ثابت بموجب مذهب علاقات التثليث، إلا أن الأرثوذكسية تبدو أقل انغلاقا من الكاثوليكية فى هذا الشأن أو بالحرى من كاثوليكية بعينها.

جوهريًّا فى المطلق ويمكن أن يهدى إليه. ولو أننا انطلقنا من فكرة المسيحية وهى أن المطلق صار نسبيًّا بإعادة صياغة العبارة الشهيرة[٢٣٣] فإننا فى نطاق الغنوص ولا ينطبق التحفظ الإسلامى المذكور فى هذا المقام. ولكن ما يحتم قوله بشكل عام بغض النظر عن الغنوص هو أن المسيحية تتبنى منظورا لا يطرأ فيه بدهيًّا اعتبار المطلق، وينصب كل تركيزها على وسائل الوساطة التى تستهلك غاياته، أو بتعبير آخر إن الغاية مضمونة بربوبية الوسيلة. وذلك بمثابة القول بأن المسيحية أصوليًّا هى مذهب اتحاد، وهى على وجه التأكيد تشاكل مفهوم 'الوحدانية' الصوفى فى الإسلام[٢٣٤].

وهناك نوع من الحنين الكامن فى تاريخ المسيحية إلى ما يُمكن أن يُسمى 'البعد الإسلامى'، لو أننا نشير إلى التشاكل بين منظور ثالوث المخافة والمحبة والعرفان وبين الصور الثلاث للتوحيد فى اليهودية والمسيحية والإسلام. والواقع أن الإسلام من

٢٣٣ وإذا كان المسيح عليه السلام تجليًا موضوعيًّا للعقل الربانى الأول فإن عقل القلب عند الغنوصى هو تجلٍّ ذاتى للمسيح عليه السلام.

٢٣٤ وتلخص الآيات التالية من الإنجيل منظور المسيحية والغنوص المسيحى بكامله «... كما أنك أنت أيها الآب فىَّ وأنا فيك ليكونوا هم أيضا واحدا فينا... المجد الذى أعطيتنى ليكونوا واحدا كما أننا نحن واحد» يوحنا ١٧: ٢١- ٢٢. ويشاكل المسيح عليه السلام الاسم الربانى فى صورة إنسانية، ويسرى كل ما يمكن قوله عن أحدهما على الآخر، أو بتعبير آخر أنه نور العالم الذى يميز بين الحقيقة والوهم، وهو كذلك الجانب الظاهر من التجليات الربانية الموضوعية، والاسم الربانى 'الكلمة' التى تعلن عودة الوهمى إلى الحقيق بموجب فضائلها المخلِّصة.

حيث 'تصنيفه Typology' هو التبلور الديني للعرفان، ومن هنا جاء نصوعه الميتافيزيقي وواقعيته الدنيوية. والبروتستنتية في إصرارها على التزام 'الكتاب' ودعوتها إلى حرية الإرادة ورفضها للكهنوت وعزوبة القساوسة هي أوسع تعبير عن ذلك الحنين[٢٣٥] رغم أن ذلك قد جرى بصورة لا تراثية أقرب إلى الحداثة بالمعنى التصنيفي البحت[٢٣٦]، ولكن كان هناك تجليات أخرى أقدم وأشد غموضا في حركتي 'أماريليك البناوي' و'يواقيم الفلوريسي' في القرن الثاني عشر، ناهيك عن المونتانيين في القرن الثاني. وفي سياق الأفكار ذاتها من المعلوم أن المسلمين يُفسرون نبوءة الفاراقليط في إنجيل يُوحنا كإشارة إلى الإسلام دون إهمال التفسير المسيحي، وقد أصبح ذلك مفهوما بعد ثالوث المخافة والمحبة والعرفان الذي أشرنا إليه سلفا. ولو ادعى أحد أن في الإسلام ميلاً إلى الإمكانية المسيحية أو 'ملكوت الابن' فإننا ندفع بأن آثارها تُقتفى في الشيعية والبكتاشية، أي في مناخ فارسي أو تركي فحسب.

٢٣٥ وقد كانت البروتستنتية رد فعل العالم الألماني على عالم البحر المتوسط واليهودية. وعلى كل فإن الثيوزوفية الألمانية استطاعت الازدهار في مناخ البروتستنتية بفضل التشاكلات غير المباشرة التي نوهنا عنها، وليس بفضل مناهضة الكاثوليكية اللوثرية.
٢٣٦ ومنظور اليهودية الماشيحانية يرتبط بدرجة حرجة من عقيدة التطور الحديثة، لكن ذلك على كل يخرج عن الأرثوذكسية اليهودية.

وتعاليم المسيحية بالمصطلح الهندوسى «إن آتما أصبح مايا حتى تستطيع مايا أن تصبح آتما»، كما أن شهادة الإسلام بالمصطلح ذاته «لا آتما إلا آتما وأن مايا هى تجل لآتما». والصياغة المسيحية تتسم بأمر غامض فى تجاور آتما ومايا مما يعنى إمكان فهمهما كتعايش بينهما وتماه فى الحقيقة، ولذا تحسَّب الإسلام لسوء الفهم ذلك وأجاب عليه بطريقته. أو بتعبير آخر يمكن تلخيص كل اللاهوتيات أو الثيوزوفيات بمعنى واسع فى نمطين، الله كوجود والله كوعى، أو الله كموضوع والله كذات، أو الله موضوعيًّا وهو 'الغير مطلقا' والله ذاتيًّا كبطون وتعال معا. وتنتمى اليهودية والمسيحية إلى النمط الأول وكذلك الإسلام كدين، ولكنه فى الآن ذاته تعبير 'موضوعى' عن الله تعالى كذات. ولذلك لا يدفع أطروحته بالظاهر ولا المعجزات بل ببرهانه المباشر، ومحتواه و'دافعه' هما الوحدانية والمطلقية، وهو السبب أيضا فى وجود صلة بعينها بين الإسلام والغنوص فى 'ملكوت الروح'. أما عن المغزى الكلى فى صيغة «إن آتما أصبح مايا حتى تستطيع مايا أن تصبح آتما» فهو مسألة رسالة النبى أو أفاتارا فى الكتاب المقدس، وهو الرمز والشعيرة، وهو اللطف الربانى بكل صوره المفهومة، وهذه مسألة تنزيل المقدس فى النبى والولى أفاتارا والكتاب المقدس والرمز والشعيرة واللطف الربانى،

وكذلك مذهب الاسم الرباني كي نرجع إلى محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم، وتتركز الأهمية إما على الوعاء الرباني كما في حالة المسيحية الذي لا بد أن يكون محتواه ربانيًّا أي حقاً[237]، وإما على المحتوى كما في الإسلام وهو 'الحق'، وقل أكثر من ذلك عن كل أنواع الغنوص، ويتجلى هذا الحق في صورة الوعاء الحاوي الذي يصير ظاهرة ربانية أو رمزًا[238]. والوعاء الحاوي هو الكلمة التي صارت جسدًا، والمحتوى هو مطلقية الحقيقة أو الذات العلية أو الروح التي تعبر عنها المسيحية في وصية حب الرب بجُمّاع النفس وحب الجار كالنفس، فكل شيء حق أو آتما[239].

ويرجع تنوع الأديان في ظاهرها وتساويها جوهريًّا إلى التنوع الطبيعي في الجماعات القابلة، حيث إن كل فرد له 'سيد' بعينه، وقل مثل ذلك عن الجماعات النفسية[240]،

٢٣٧ «أنا الطريق والحق والحياة».

٢٣٨ وقد كان القرآن تنزيلا ربانيًّا موضوعيًّا و'آية' و'رحمة'، وهو ما يتسق مع معنى الشهادة الثانية.

٢٣٩ أو الله سبحانه في اسمه 'الظاهر' في المصطلح الصوفي.

٢٤٠ ويقول الحلاج في ديوانه وقد تفكرت في مختلف الأديان وأجبرت نفسي على فهمها، ووجدت أنها تنبع جميعا من مبدإ فريد له تجليات شتى، فلا تسل أحدا ما إذا كان يتبع دينًا أو آخر، فمن شأن ذلك أن يزيغه عن المبدإ الأصلي، فالمبدأ هو الذي يسعى إليه، ولا بد أن تجلى فيه كل المعالي والمعاني حتى يفهمه. ويتحدث ماسينيون في ترجمته لهذه الفقرة عما أسماه 'طائفية الأديان' Confessional Denomination وهو صحيح تماما في هذا السياق، والكلية التي تنبأ بها إخنوخ وملكي صادق وإلياس كما تنبأ بها في المسيحية يوحنا المعمدان

و'السيد' هو خالق الوجود بمدى 'نظرته' إلى نفس بعينها أو نوع من الأنفس التى تراعى وجوده بموجب طبيعتها التى تستقى بدورها من إمكانات ربانية بعينها، فالله تقدس وتعالى هو 'الأول' و'الآخر'.

والدين صورة وله بالضرورة حدود تنطوى على اللامحدود لو جاز القول بهذه المتناقضة، فكل صورة جزئية لأنها تستبعد إمكانات الصور الأخرى، ويمثل كل منها 'كلية' بطريقته حينما يكمل ويصبح ذاته، وهو ما لا يغير من جزئيته من واقع خصوصيته واستبعاد بعضها بعضا حتى تحمى مبدأها الذى يدفع بمطلقية ظاهرة دينية أو أخرى، وهو مرفوض ميتافيزيقيا، ولا مناص من أن يصل الناس إلى إنكار كل من الحق المبدئى، وهو المطلق الحقيقى، ورفض العقل المُلهَم الواعى به، وتكلل الظاهرة بما هى بصفات المطلقية واليقين التى لا تصح إلا للمطلق فحسب، وتفتح الباب للسعى الفلسفى الذى قد يكون ألمعيًا إلا أنه يزدهر على تناقضها الداخلى. ومن التناقض أن نؤسس يقينا يتطلب الكلية على الظواهر

والقديس يوحنا الصليبي وكذلك طارد الأرواح الشريرة 'المسيحى' الذى لم يتبع المسيح عليه السلام الذى قال عنه من لم يكن علينا فهو معنا، وكذلك قائد المائة فى كفر ناعوم، وقد تجسدت فى الإسلام فى شخص الخضر عليه السلام فى سورة الكهف، وهو الإنسان الخالد الذى يتماهى عند البعض مع إلياس عليه السلام، وأويس القرنى فى اليمن وهو راعى العارفين.

من ناحية وعلى الألطاف الأسرارية من ناحية أخرى، ثم نطالب بقبوله عقليًا. واليقين بالظواهر قد يستقى من ظاهرة تتعلق بحالة مخصوصة، لكن اليقين بالمقام المبدئى لا يأتى إلا من المبادئ أيًا كانت الأحوال العرضية للتعقل المُلهَم، ولو كان اليقين قادرا على أن ينبثق من الذكاء الذى لا بد له أن ينبع منه بمدى عمق الوعى بالحق، فذلك لأن الحق كامن فى طبيعته الأصولية.

ومن زاوية أخرى لو صار المطلق الذى هو برهان ذاته فى الربوبية مقدسًا كظاهرة إنسانية فى نطاق تاريخى، فذلك بموجب أن الرسالة موجهة إلى جماعة إنسانية قابلة، وتصبح بالتالى موضوعا متعدد العوامل يتفاضل بين الأفراد ويمتد فى الزمن فيما بعد فردياتهم الفانية. ولا يظهر الخُلفُ إلا فى اللحظة التى تنفصل فيها الظاهرة المقدسة فى وعى الناس عن الحق الأبدى الذى تمثله، والذى لم يعد 'مدركا' بالحواس، وحينما يُصبح اليقين 'عقيدة' مقصورة على ظاهرة التجسد الموضوعى للرب والمعجزات فى عالم الظاهر يتفوق على المبدإ الذى يُدرَكَ بالعقل كى يتحول عمليًا فيما بعد إلى ظاهرة. وحينما تصبح الظاهرة المقدسة بما هى عاملا قصريًا لليقين فإنها تحط بمقام العقل البصير وما يفوق الظواهر إلى مستوى الظواهر الدنيوية، وكما لو كان الذكاء الخالص لا يملك إلا

تمييز النسبيات فحسب، وكما لو كان ما يفوق الطبيعة أمرًا اعتباطيًا من السماء وليس فى طبيعة الأشياء. وحين نميز بين الجوهر والعرض فإننا نستنبط أن الظواهر تنتمى إلى العرض وأن الذكاء ينتمى إلى الجوهر، إلا أن الظاهرة الدينية بالطبع تجل مركزى مباشر لعنصر الجوهر، فى حين أن العقل المُلهَم فى تحققه الإنسانى وتعبيره ينتمى بالضرورة إلى عرضية العالم وصوره وحركته.

وحقيقة أن العقل المُلهَم لطف دائم يجعله أمرا 'طبيعيا' فى عيون البعض، وهو ما يربو إلى إنكاره. وإنكار العقل المُلهَم بموجب أنه ليس مشاعا على الناس جميعا، يتساوى مع إنكار النعمة لأن الجميع لا ينعمون بها. وقد يقول البعض إن العرفان شيطانى ويسعى إلى تفريغ الدين من محتواه وإنكار موهبة المعجزات، إلا أنه يُمكن القول بنفس المنطق إن محاولة إضفاء مطلقية ميتافيزيقية على الظواهر أو القصر الذى تنطوى عليه لإضفاء مطلقية ميتافيزيقية على تركز الدين فى الظواهر والقصر الذى يتمخض عنها هى أشد الطرق دهاءًا لقلب النظام الطبيعى للأمور وإنكار برهان العقل المُلهَم باسم يقين مشتق من مرتبة الظواهر لا من مقام المبادئ، وهو البرهان الذى يحمله العقل المُلهَم فى ذاته. و العقل المُلهَم هى معيار الظواهر، ولو كان العكس

صحيحًا فهو كذلك بمعنى غير مباشر وبشكل شديد النسبية والظاهرية، ولا وجود لهذه المشكلة في عالم الأديان التي لا زالت متجانسة.

ويكمن برهان التعالى المعرفى للعقل المُلهَم فى حقيقة أنه يعتمد على الوجود بقدر تجليه، ويمكن أن يذهب إلى ما وراء الوجود بطريقة معينة حتى تُعَرِّف الوجود كحدود من منظور الخليقة إلى الجوهر الربانى الذى هو المطلق فيما وراء الوجود أو الذات العلية أو الغيب، والتساؤل عما إذا كان العقل المُلهَم قادر على الارتفاع عن الأديان باعتباره ظواهر روحية وتاريخية أى كان خارج الأديان كنقطة موضوعية تسمح بالإفلات من ذاتية دينية بعينها؟ فالجواب إيجاب بالتأكيد، حيث إن العقل المُلهَم يُمكن أن يُعرِّف الدين ويؤكد على حدوده الصورية، إلا أن من الواضح أن اصطلاح 'دين' مقصود به اللاتناهى الداخلى للوحى، ثم إن العقل المُلهَم لا يملك الذهاب فيما وراء ذلك، أو بالحرى إن السؤال لن يبقى مطروحا بموجب أن العقل المُلهَم مشارك فى ذلك اللاتناهى، وحتى إنه يُعَرَّف بها بموجب طبيعته الكامنة حين يكون 'ذاته' حيث يصعب التعامل معه إلى أقصى حد. وتحمل رمزية نسيج العنكبوت التى لجأنا إليها كثيرا فى سالف أعمالنا أنصاف أقطار ترمز إلى التماهى الجوهرى ودوائر تمثل

التشاكل الوجودى، ويشهد ذلك بطريقة بسيطة لكنها كافية على الفارق بين عناصر 'التعقل المُلهَم' وبين 'الظاهرة'، كما تشهد على تضامنهما معا، وحيث إن أيًّا منهما لا يملك أن يكون فريدا بموجب هذا التضامن، فيمكن القول بأن 'التشاكل المتصل' قائم بين أنصاف الأقطار وأن 'التماهى المفارق' قائم بين الدوائر. وينبع اليقين بكامله وكذلك البرهان المنطقى والرياضى من العقل المُلهَم الربانى، وهو العقل الوحيد الحق، ولكنه ينبع منه من خلال مرشّح العقل الوجودى أو الظاهرى، أو على وجه الدقة من خلال المرشحات التى تفصل بين العقل ومصدره الأسمى، وهو التماهى المفارق بين ضوء الشمس الذى ينفذ من عدة ألواح من الزجاج الملون، ويظل الضوء هو الضوء، أما عن التشاكل المتصل بين الظواهر والمبدإ الذى أنتجها فإن من الواضح أن ظاهرة الرمز ليست ما ترمز إليه، فليست الشمس هى الله تنزه وتعالى حيث إنها تغرب، إلا أن وجودها صيغة من وجوده جل وعلا[241]، ويسمح لنا هذا بأن نصف التشاكل بالمفارقة حينما ننظر إليه من وجه ارتباطه الأنطولوجى بالوجود المحض، ورغم أن المصطلحات المستخدمة هنا عرضية تماما بموجب تناقضاتها ولا نفع منها عملا. والتشاكل تماهٍ مفارق،

٢٤١ وليست بالطبع 'جزءًا' من الموجود سبحانه.

والتماهى تشاكل متصل[٢٤٢]، ومرة أخرى يكمن هنا كل الفارق بين الظاهرة المقدسة أو الرمزية وبين العقل المُلهَم المبدئى[٢٤٣].

***

وقد اتُّهِمَ العرفان بأنه تسام 'للذكاء الإنسانى'، ويمكن اكتشاف الخطإ فى هذا الاتهام على الفور، فالذكاء ميتافيزيقيا هو الذكاء ولا غير، ويصبح إنسانيًّا بمدى ابتعاده عن طبيعة ذاته، وحينما يتحول عن جوهريته إلى العرضية. فلكل مخلوق بما فيه الإنسان علاقتان إحداهما متراكزة تحلق بالمركز والأخرى زهرية تنبع من المركز[٢٤٤]. والأولى يتحدد فيها الذكاء بحدود مقام الوجود، فيُرى فى مفارقته للمركز مهما دار حوله وأيًّا كانت درجة انعكاسه، ويكون فى الثانية بلا حدود سوى طبيعته الحقة وأيًّا كانت عرضية موقعه، فذكاء النبات 'هو' ذكاء الله عز وجل، وهو الذكاء الوحيد فى الوجود، ولكنه أشد وضوحا فى ذكاء الإنسان القادر على خلق تلاؤمات شاسعة بفضل تكامله وتعاليه. وليس هناك على الحقيقة إلا موضوع واحد هو الذات العلية الكلية أو الروح وانعكاساتها

٢٤٢ ويفترض التماهى بدهيًّا توفر شرط التشاكل بين متشابهين مختلفين بموجب انتمائها إلى حقيقة واحدة.

٢٤٣ ويمكن الحديث كذلك عن 'تواصل مفارق عرضيًّا' وعن 'مفارقة متصلة عرضيًّا'، والأولى تعنى العقل المُلهَم والثانية تعنى الظاهرة والرمز والتجلى الموضوعى.

٢٤٤ وهنا يكمن جُلُّ الاختلاف بين التماهى الجوهرى فى العلاقة الزهرية وبين التشاكل الظاهرى فى علاقة التراكز.

الوجودية أو منتجاتها التى يُمكن أن تكون ذاتها أو ألا تكون ذاتها بحسب منظور العلاقة. وهذه الحقيقة إما أن تُفهم تماما أو لا تُفهم مطلقا، ولا يُمكن أن تظهر بما يُلائم كل على حدة بما يُناسب عرضيته، كما يستحيل أن تزجى إلى كل الناس قدرة على فهم أمر مثل 'المطلق النسبى' أو الشفافية الميتافيزيقية للظواهر. وقد يقول أصحاب 'وحدة الوجود' «إن كل شىء هو الله» و«إن لا شىء هو الله»، ويضيفون إن الله تعالى ليس إلا ذاته العلية فحسب، فهو ما هو عز وجل وليس من هذا العالم. فهناك حقائق لا تعبير عنها إلا بالتناقضات، إلا أن هذا لا يعنى إمكان قيام إجراءات فلسفية عليها تؤدى إلى استنباط أو آخر، فالمعرفة المباشرة أرقى من عوارض العقل ولا يصح خلط الرؤية بالتعبير. والأغلب ألا تكون الحقائق العميقة عصية على التعبير لمن يعرفها، ولكنها قطعا مستحيلة الفهم لمن لا يعرفها، ويتجلى هنا عدم التناسب بين بساطة الرمز والتعقيد الممكن لعمليات العقل.

***

ويدعى البعض أن الذكاء فى العرفان يتبوأ موضع الرب، وهذا يعنى تجاهلهم حقيقة أنه لا يملك فى إطار طبيعته تحقيق ما يُسمى 'وجود' اللانهائى، ولكن الذكاء المحض يُعبر عن انعكاسات فعالة وكافية لهذا 'الوجود'، أو قل إنه يُعبر عن منظومة من الانعكاسات، ولكنه لا يملك التعبير عن 'الوجود

الربانى' ذاته بشكل مباشر، وإلا لتماهينا على الفور مع الغاية الربانية. والفارق بين الاعتقاد واليقين الميتافيزيقى يُناهز الفارق بين وصف جبل ورؤيته، ولن تملك الرؤية أن تضعنا على قمة الجبل بأكثر مما يستطيع الوصف، ولكنها سوف تفصح عن خصائصه وتبين الطريق إلى قمته. ولكن لا ننسى أن الأعمى الذى يمشى بلا توقف أسرع من المبصر الذى يتوقف بعد كل خطوة. وأيًّا كان الأمر فإن الرؤية توحد العين مع النور، وتعبر عن معرفة صحيحة متجانسة[٢٤٥]، وتجعل من الممكن اتخاذ طرق مختصرة لا يستطيع الأعمى تلمُّسها رغم أنف النقاد الأخلاقيين للعقل المُلهَم الذين يرفضون الاعتراف بأنه من قبيل العطايا الربانية 'فائقة الطبيعة بشكل طبيعى'[٢٤٦]، إلا أن العقل المُلهَم ليس العرفان بكامله الذى ينطوى على أسرار الاتحاد وينفتح مباشرة على اللانهائى لو جاز التعبير، والطبيعة 'اللامخلوقة' للصوفى بالمعنى الكامل تتعلق بالجوهر اللاشخصى للعقل المُلهَم فحسب، وليس بحال الذوبان فى الحقيقة التى يعمل العقل المُلهَم على إدراكنا لها ووعينا

٢٤٥ ونجيب على الاعتراض الذى يدَّعى أن الميتافيزيقيين الفطاحل فى التراث يناقضون بعضهم بعضًا بأن هذا جائز على مستوى التطبيقات حينما يجهل الإنسان بعض الحقائق، ولكنه ليس ممكنًا على مستوى المبادئ البحت، وهى فحسب التى لها وزن فى أى مقام كانت.

٢٤٦ والحال الإنسانى بكل ما يميزها عن الحيوانية هى إحدى تلك العطايا. ولو كان هنا سوء استخدام للغة فإن الحق الميتافيزيقى هو الذى يدفعنا إلى ذلك، فحقيقة الأمور لا تخضع لمحددات الكلام.

بها. ويذهب العرفان الكامل بعيدًا فيما وراء ما يبدو ذكاءً بموجب مفارقته عن سر 'الوجود'، وهنا يتبدى الاختلاف الذى لا يُعبر عنه لسان إنسانى بين الرؤية والتحقق، فالتحقق يجعل 'الرؤية' 'وجودا' ويتحول وجودنا إلى نور، ولكن حتى الرؤى العقلية المعتادة التى تعكس وتدرك وتميز دون أن تُحدث تحولا أنطولوجيًا هى أمر يذهب إلى ما وراء مجرد الفكر الجدلى والألاعيب الفلسفية للعقل.

***

ويتراوح الجدل الجوانى بين بساطة الرمزية وتعقيد التأمل، ورغم أن الإنسان الحديث يجد التأمل عصيًا على الفهم فإنه يُصبح أشد غموضًا كلما اقترب من الحق، أى إن فكرة واحدة قد تنقسم إلى ألف نتيجة ممكنة، إلا أنها تظل ظاهرية و'دنيوية'، فلا يملك الخزاف افتراضا يُحول الطين إلى ذهب. ويمكن فهم لغة أشد فصاحة بمائة مرة من لغتنا اليوم، وليس فى ذلك تحديد مبدئى، وكل صيغة هى بالضرورة ساذجة بطريقة أو أخرى ولكن من الممكن دائمًا تحسينها ببهاء المنطق وخيال الإنشاء. ويبرهن ذلك على أن البيان بما هو لا يضيف شيئا إلى الصبغة الجوهرية للتعاليم، ومن ناحية أخرى أن تعاليم قدامى الحكماء البسيطة نسبيًا كانت محمّلة بمعان شتى لم يعد الناس يميزونها بالبداهة ومن ثم يُنكرونها جملةً. ولم تكن تلك التعاليم إلا نتاج تعبير فصيح عن الفكر يندفع إلى تناقضٍ

مُنتج يُمكن أن يهدينا إلى قلب العرفان، والذين يسعون إلى البحث والتحسس والنقد وشق الشعرة قد فشلوا فى فهم أنه لا يُمكن إخضاع كل مقامات المعرفة لهيمنة المنطق والخبرة التجريبية، وأن هناك حقائق إما أن تُفهَم بنظرة واحدة أو ألا تُفهَم على الإطلاق.

وليست مسألة الحكمتين الميتافيزيقية والأسرارية منبتة الصلة بما طرحنا، وسوف يكون من الخطل محاولة فهم صيغ أسرارية أو توحيدية كسند لإنكار مشروعية التعريفات القائمة على العقل المُلهَم، وذلك على الأقل حال عدم الانتماء إلى المجال المطروح، والحق أن بعض المتأملين الذين يتحدثون باسم التجربة المباشرة قد أنكروا صيغا مذهبية صارت عندهم 'كلاما' لا يمنعهم من الدفع بصيغ أخرى فى المقام ذاته وقد تكون بالقيمة ذاتها[٢٤٧]، وهنا لا بد أن نتجنب الخلط بين المستوى البصيرى أو المذهبي القح المشروع بطبيعة الأمور ومستوى التجربة الباطنية، وهو مستوى الإدراك الأنطولوجى أو 'عطر' الأسرارية و'مذاقها'. وسوف يكون ذلك بمثابة إنكار صحة خريطة بعد القيام برحلة، أو بمثابة ادعاء أن البحر المتوسط واقع فى أسفل الخريطة لا فى أعلاها لأنه

٢٤٧ وقد أشرنا فى كتابنا 'الوحدة المتعالية للأديان' إلى سمة من هذا النوع تتعلق 'برسالة الأحدية' التى نُسبت صوابًا أو خطأً إلى محيي الدين بن عربى، إلا أنها تعتمد مباشرة على مذهبه.

سافر من الجنوب إلى الشمال.

وللميتافيزيقا بعدان عظيمان أحدهما تصاعدى يتعامل مع المبادئ الكلية والتمييز بين الحقيق والوهمى، والآخر تنازلى يتعامل مع الحياة الربانية للمخلوقات، ويتناول بالتالى 'الربوبية' الباطنة فى المخلوقات والأشياء، 'فكل شىء آتما'. والبعد الأول يُمكن أن يُوصف بالسكونية ويتعلق بالشهادة الأولى و'الفناء' أو 'المحو'، فى حين يبدو البعد الثانى حركيًّا يتعلق بالشهادة الثانية و'البقاء'، وهو أوغل فى الأسرارية والتناقض من البعد الأول، ويبدو لأول وهلة كما لو كان يُناقض الشهادة الأولى، أو هو كالخمر التى تُسكِر الكون الكلى. ولكن لا بد من الانتباه إلى أن البعد الثانى منطوٍ فى البعد الأول بموجب الاستثناء ونقطة التقاطع 'إلا'، حتى إن الميتافيزيقا السكونية الابتدائية تكفى بذاتها ولا تستدعى ملام الذين ذاقوا تناقضات تجربة التوحُّد. وما كان فى الشهادة الأولى مقصودا بكلمة 'إلا' سوف يكون فى الميتافيزيقا الأولية مفهوما للسببية الكونية الكلية، ونحن نبدأ من فكرة أن العالم زيف حيث إن المبدأ فحسب هو الحق، ولكن حيث إننا فى الدنيا نضيف تحفظا هو أن الدنيا انعكاس لله عز وجل، وتنبثق من هذا التحفظ الميتافيزيقا الثانية التى تبدو الأولى بجوارها كما لو كانت عقائدية لا نفع فيها. ونجد

هنا مواجهة بين الكمال والعصمة وبين الحياة، ولا يستوى طرف منها دون الآخر، وسوف يكون إنكار المذهب باسم التحقق خطلا ماحقا، وكذلك إنكار التحقق باسم المذهب، والخطل الأول أشد ضررا من الثانى نظرا لأنه لا يكاد يطرأ فى الميتافيزيقا الصرف، ولو حدث فإنه ينتج عن التزيد فى أهمية الخصوصية الصورية لحرفية المذهب، ويخطر لنا مقولة المسيح عليه السلام «تزول السماء والأرض ولا تزول كلماتى». وتحسب نظرية أوبايا الهندوسية البوذية تماما لأبعاد العالم الروحى حيث تصدق المفاهيم بحسب المقامات التى تتعلق بها، ويجوز التعالى عليها إلا أنها حقيقية على الدوام فى مستواها، وهذا المستوى هو جانب من المطلق.

ولا شك أن المذهب الميتافيزيقى مشوب بالنسبية من منظور المطلق كذات محض وعلم يفوق التصور، إلا أنه يطرح نقاطًا مرجعية مطلقة و'مقاربات كافية' لا تستطيع الروح الإنسانية الاستغناء عنها، وهذا ما لا يفهمه التبسيطيون الساعون إلى 'الملموس'. فالمذهب إلى الحقيقة مثل المركز إلى الدائرة أو الحلزون أو الكرة.

***

وتحتمل فكرة اللاوعى تفسيرًا نفسيًا متدنيًا كما تحتمل تفسيرًا كيفيًا روحيًا متعاليًا. ويحق للمرء فى هذه الحالة أن يتحدث عن 'الوعى الفائق' لكن الحق أن له شطر 'تحتانيًا' فى

علاقته بوعينا المعتاد، وهذا الشطر هو الذى يسمح لنا أن نتحدث عرضيًا عن 'لا وعى روحى' لا يصح مطلقا أن يُتَّخَذَ بمعنى سفلى للتعبير عن النفس الحيوية أو الأحلام السلبية العشوائية للفرد والمجتمع.

واللاوعى الروحى كما نفهمه يتشكل من محتويات العقل المُلهَم كافة فى شكل كامن ضمنى، فالعقل المُلهَم يَعرِفُ بجوهره كل ما يُمكن معرفته، مثل الدماء التى تسرى فى أدق شعيرات الجسد، ومثل الكون المنسوج المنفتح على 'رأسية' اللانهائى. وبتعبير آخر فإن مركز العقل المُلهَم فى الإنسان لا واعٍ عمليًا، وينطوى على معرفة الله عز وجل وطبيعة الإنسان الحقة ومصيره الأخروى[٢٤٨]، ويتيح لنا هذا أن نفسر الوحى كتجلٍ 'فائق الطبيعة' بشكل طبيعى لما لا يعرفه الإنسان من كلية العلم الافتراضية الغارقة فى الأعماق عن ذاتها وعن الله تعالى، وهكذا تتجلى ظاهرة النبوة كنوع من اليقظة على المستوى الإنسانى للوعى الكلى المبثوث فى كل أين بدرجات متفاوتة من الصحو والوسَن. وحيث إن الإنسانية متنوعة كذلك يتنوع انبثاق المعرفة، وليس من جهة محتواها الجوهرى

٢٤٨ والنبوءات لا تقتصر على الأنبياء ولكنها كذلك متاحة للشامان فى حال الغيبوبة، وتفسر بالتجانس الكونى للذكاء وبالتالى للمعرفة، ويعرف الشامان كيف يتقمص التواصل مع لاوعيه الذى ينطوى على حقائق الماضى والمستقبل، وأحيانا ما يسرى فى مناطق الحياة الأخرى.

بل من حيث صورها، ويُعَدُّ هذا جانبًا لغريزة حب البقاء فى الجماعات أو فى حكمتها اللاواعية، فالحق المخلِّص لا بد أن يستجيب لأوعيته ولا بد أن يكون مفهوما وكافيًا لكل منها. والذات العلية هى التى تتكلم بالوحى فى نهاية المطاف، ويؤولها الوعاء الإنسانى من جذورها وطبيعتها وليس بوعى ولا عن عمد إلى لغة مكِّانية وزمانية لجماعة بعينها[٢٤٩]، والوعى الفردى يُحُجُبُ شتى ترشُّح الضوء الغامر للوعى اللامشروط للذات العلية أو الروح[٢٥٠]. والعرفان الصوفى يرى الخليقة بأجمعها مسرحية ذات تواليف غامضة وتنوعات لا نهائية للأوعية الكونية والآيات الربانية.

ولم يكن الغرض من هذه الاعتبارات إضافة تخرُّص جديد إلى تخرُّصات قديمة بل طرح تقريب إلى القارئ حتى لو لم نُرضِ كل تطلعاته السببية، فظاهرة الدين فائقة الطبيعة ولها جوانبها الطبيعية التى تضمن صدق الظاهرة. ونقصد أن الدين أو الحكمة أمور طبيعية للإنسان، وأنه لن يكون صورة

٢٤٩ ويعنى ذلك أن 'التأويل' مسبوك فى نظرة الله عز وجل إلى وعاء إنسانى بعينه، وليس الوعاء هو ما يُعَرِّفُ الله تعالى ولكنه سبحانه هو من يؤهل الوعاء. ويقوم الوعاء الإنسانى فى حالة الإلهام غير المباشر سميريتى عند الهندوس بمعنى التفاسير المقدسة التى لا يصح خلطها بالوحى شروتى، وهو بدور ليس بالضرورة وجوديًا ولكنه فعال من حيث 'تأويله' مباشرة كما أرادته الروح بدلا من 'استقباله' على علاته.

٢٥٠ ويفعلون ذلك بطريقتين أو مرتبتين بحسب ما إذا كانت حالة إلهام مباشر أو غير مباشر أم كانت ربانية وعرفانية.

الرب بدونها إذا لم تسمح له طبيعته بأن يعى كل ما فى الوجود رغم 'تصلبه' وكذلك كل ما كان لمصلحته الأخروية. وهكذا كان الوحى تجليًا لكل الذكاء الذى تنطوى عليه الأشياء العذرية، ويشاكل عصمة الغريزة التى تهدى الطيور إلى مهاجرها وتجعل النبات ينمو فى اتجاه النور[٢٥١]. والوحى هو كل ما نعرف افتراضا فى رحابة وجودنا، وهو كذلك كل ما نحب وكل ما نكون.

***

وقد كان الإنسان الأولانى يرى جواهر الأشياء قبل أن يفقد تناغم جنة عدن فى توحدها الربانى، ولم يعد يراها بعد السقوط إلا من ظاهرها وفى عرضيتها، أى خارج حوض الله تعالى، وقد كان آدم الروح والعقل وكانت حواء النفس، وقد جاء الميل إلى الظهور بإغراء النفس أو الإرادة، وهى الحية الأمارة بالسوء، وهى الذكاء الكونى لذلك الميل، ولا تملك العمل بشكل مباشر على الذكاء فلا سبيل لها إلا إغراء الإرادة أو حواء. فحين تهب الريح على

٢٥١ وليست الإشارة هنا إلى العقل المُلهَم الذى يهدى المؤمنين إلى اتباع الرسالة السماوية فحسب بل كذلك إلى الطبيعة الفائقة لجنس الإنسان التى تجتذب الوحى بنفس الطريقة التى يجتذب بها الوعاء المحتوى الذى يناظره، أما عن 'الطبيعة الفائقة بشكل طبيعى' فنضيف أن الملائكة تقدم مثالاً مكملا للعقل المُلهَم، فهم القنوات 'الموضوعية' للروح القدس مثلما كان العقل المُلهَم قناة 'ذاتية' لها، وتندمج هاتان القناتان بمعنى أن كل تعقل مُلهَم يمر بالروح.

بحيرة ساكنة تمامًا يتغضَّن انعكاس الشمس ويتكسَّر، وقد راح الفردوس على هذا المنوال، فقد تغضن الانعكاس الربانى وتكسر. ويعنى الطريق عودة بكارة الرؤية فى البعد الباطن حيث تموت الأشياء ثم تولد من جديد فى التوحيد الربانى المطلق فى توازنه وعصمته، وهى محتوى الإنسان بكامله وغاية وجوده.

وهذه البكارة هى 'الطفولة' التى لا تأبه للغد. والصوفى 'ابن وقته' بما يعنى أولاً أنه واعٍ بالأبدية ويدوم فى ذكر الله تعالى فى لحظة الحاضر السرمدية التى تجلى فيها الوقائع الربانية، ولكنها تعنى كذلك بالتبعية أنه يظل فى قبضة المشيئة، أى أنه يعلم أن الله عز وجل يُريده فى لحظة الحاضر، فلن يأسى على ما فات ولن يفرح بما يأتى ولن يأبه للاستمتاع خارج 'الآنية' الربانية، وهى اللحظة التى لا تُعَوَّض والتى ننتمى إلى الله تعالى فيها بشكل ملموس، وهى اللحظة الوحيدة التى ننتمى فيها إليه تبارك وتعالى.

***

ونود الآن أن نلخِّص ما تقدم بما تيسر من الدقة عما يُشكل 'الطريق' فى الإسلام، وسوف تكون هذه الخاتمة توكيدًا للصبغة القرآنية المهدية لطريق التصوف[٢٥٢] .

٢٥٢ ولم تضف الاستعارات الجدلية التى نشأت حتما من التماس مع الحكمة اليونانية شيئا إلى 'حقيقة التصوف'، ولكنها عملت على إلقاء الضوء عليه.

ولنتذكر أولا أن التصوف مرادف للإحسان فى التراث، والإحسان هو «أَنْ تَعْبُدَ اللهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ، فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّه يَرَاكَ»، وليس الإحسان أو التصوف إلا عبادة الله تعالى 'بإخلاص'، وهو أن نطوّع الإرادة والذكاء للاتساق مع المثال الربانى[٢٥٣].

وجوهر العبادة هو الإيمان بأن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله، وبرهان ذلك أن الإنسان فى العقيدة الإسلامية وشريعتها لا تحل عليه اللعنة إلا بغيبة إيمانه، وليس المسلم عاصيًا لتركه الصلاة أو الصوم، وربما كان هناك ما يُجبره على ذلك، فالنساء تعفى منها حال الحيض، وليس من الضرورى للفقراء والشحاذين أن يُزكوا بالعشور، وهو ما يُعَدُّ دليلاً على نسبيتها سواء أكان فى هذه الحالة أو فيما سبقها من أحوال. والإنسان لا يُحتَسَب عاصيًا لأنه لم يحج إلى البيت لو كان عاجزًا أو معسرًا، ولا أن يُجاهد فى حرب فهى أمر طارئ ناهيك عن أحوال المرضى والشيوخ والنساء والأطفال وهكذا دواليك. لكن الإنسان يُعتبر عاصيًا ملعونًا عندما يُنكر أن لا إله إلا الله وأن محمدا عبده ورسوله[٢٥٤]، وليس فى هذه الشريعة القاطعة استثناء ولا نسبية، فهى تماهى مع ما يُشكل

٢٥٣ ويقول الشيخ أحمد العلاوى بمصطلح القوم إن 'المراقبة' بداية الإحسان و'المشاهدة' ختامه.

٢٥٤ ويقال فى المناخ المسيحى إنها خطيئة فى حق الروح القدس.

معنى أحوال الإنسان ذاتها. ولا جدال فى أن الإخلاص هو جوهر الإسلام الذى ينبع منه الإحسان أو التصوف، وبتعبير آخر من المفهوم أن المسلم الذى ترك الصلاة والصوم طوال حياته قد ينجو لأسباب تنبو عن وعينا ولكنها تحتسب له فى الرحمة الربانية، ومن ناحية أخرى ليس من المعقول أن ينجو من يكفر بأن لا إله إلا الله حيث إن ذلك الكفر سيحرمه من صفة المسلم وكذلك من الشرط اللازم للنجاة.

ويعنى إخلاص الإيمان عمقه كذلك على قدر طاقة الإنسان، والحديث عن قدر الطاقة حديث عن الموهبة[٢٥٥] ويجب أن ندرك المدى الذى يُمكن أن نصل إليه من الذكاء لا المدى الذى لا نصل إليه حيث لا يُمكن تساوى الذات العارفة مع غايتها، ويوصى العهدان القديم والجديد بأننا لا بد أن نحب الرب بكل جوارحنا، ولا يُمكن إغفال الذكاء فى هذا الملإ الجامع، خاصة أن الذكاء يُميز الإنسان عن الحيوان، وحرية الإرادة لا معنى لها بلا ذكاء.

وقد جُبِلَ الإنسان على ذكاء متكامل أو متعال قادر على التجريد والاستبطان وعلى إرادة حرة، ولذا نشأ الحق والطريق، أو المذهب والمنهج، أو الإيمان والإسلام. وكان

٢٥٥ ولا يطلب الله عز وجل منا على هذا المستوى أن نصل إلى الهدف الذى نسعى إليه وندرك أنه الحق، وتعاليم بهاجافاد جيتا واضحة فى هذا الشأن حيث يطلب الرب منا النية والجهد فحسب ولا يحاسب على الفشل فى التحقيق.

الإحسان هو كمالها وغايتها، وكان فى الآن ذاته متعاليًا عليها. ويجوز القول بأن هناك إحسانًا لأن فى الإنسان شيئًا يدعوه إلى الكلية، وإلى المطلقية واللانهائية.

وجوهر الحقيقة هو التميز بين الوهم العرضى والمطلق، وجوهر الطريق هو تواصل الوعى بالحقيقة المطلقة، والقول بالجوهر قول بالإحسان فى السياق الروحى الذى يهمنا هنا.

وقد أشرنا توًا إلى أن الإنسان مجبول على الذكاء والإرادة، أى إنه مفطور على الفهم والفضيلة فيما يعلم وما يعمل، أى فيما يعرف وفيما يكون. وقد صورت الشهادة الأولى هذه المفاهيم وصورت الثانية هذه الفضائل، ولذا يُوصف التصوف إما بطرح ميتافيزيقى وإما بتفسير للفضائل. وتماهى الشهادة الثانية جوهريًا مع الأولى، فما هى إلا امتداد لها، تمامًا كما تماهى الفضيلة مع الحق الذى انبثقت عنه. والشهادة الأولى تقضى بأن الله تعالى هو مصدر كل حق مبدئى، والشهادة الثانية تقضى بأن الرسول صلى الله عليه وسلم هو مصدر كل فضيلة أصولية.

والحقائق المبدئية هى أولاً مبدأ أن 'الواحد' عز شأنه هو الجوهر أو 'الذات الأحدية' بالمصطلح الفيدانتى، ثم مبدأ الوجود الخالق الذى هو 'واحد' كذلك بموجب واحديته،

وينطوى على جوانب من الملكوت الربانى، منها الكون الكلى ومركزه 'الروح' وتنشر فى محيطه الأقصى تخثرات الجوهر الكونى القابل التى نسميها 'المادة'، وهى بمثابة القوقعة الخارجية التى هى عذرية ومميتة فى آن.

أما الفضائل الجوهرية فهى كمالات المخافة والمحبة والعرفان، أى الفقر والكرم والإخلاص. وهى التى تشكل الإسلام بمعنى ما حيث تصوغ الحقائق المبدئية 'الإيمان' ومن ثم تتجذر فى طبيعة ثمار الإحسان ذاتها. ويمكن القول كذلك بأن الفضائل تنطوى أصوليًا فى ثبات النفس فى الله تعالى بإيقاع ثلاثى مماثل فى 'الآن' و'هنا' و'هكذا'، وتملك هذه الصور أن يحل أحدها محل الآخرين إلا أن كل منها كاف بذاته. ويتمسك الصوفى بلحظة الحاضر السرمدى التى خلصت من الأسى والفرح ليبقى فى المركز اللانهائى حيث يندمج الباطن والظاهر فيتعاليان معا، أو بتعبير آخر فإن 'سرَّه' هو كمال بساطة الجوهر العذرى السرمدى[٢٥٦]. ولا يكون إلا 'ما هو' و'كل ما وُجِد'.

٢٥٦ وبساطة الجوهر هى استحالة انقسامه، وتعنى الرمزية هنا أنه لو كانت شرائط الوجود الجسدانى هى 'الزمن والمكان والمادة والشكل والعدد'، فإن آخر ثلاثة منها هى 'المادة والشكل والعدد' تُعَدُّ محتوى أول اثنين منها وهما 'الزمن والمكان'. ويحايث 'الشكل والعدد' بطريقة ما فى المستوى المقصود مع 'المادة' التى لها تجليات ظاهرة فى الكيف والكم، وتناظرها تجليات باطنية فى طبيعة المادة ومداها التى تذهب إلى ما وراء نطاق الحس، وليست من قبيل العوارض الأرضية بل هى انعكاسات للبنى الكلية للكون.

ولو قيل إن الإنسان هو الإرادة لكان الله تعالى هو المحبة، ولو قيل إن الإنسان هو الذكاء لكان الله عز وجل هو الحقيقة، والإنسان كإرادة قد سقط وعجز لكن الله تعالى هو الحب الذى يبعث الحياة، والإنسان كذكاء قد أظلم وضل لكن الله تعالى هو الحقيقة والنور الذى يُنجى بأن يجعل ذاته فى ذواتنا، وأن يتنزل بصفاته كى نتعالى إليه تقدس وتعالى. ويخلِّص الحق بأن يستعيد فينا العقل المُلهَم 'فائق الطبيعة بشكل طبيعى' وكذلك يسبغ علينا نقاءه المبدئى، وأن يُذكرنا بأن المطلق فحسب هو الموجود وأن العوارض وهم لا وجود لها على الحقيقة، أو على العكس من ذلك أنها ليست إلا تجليات المطلق بالنسبة إلى الوجود المحض، وكذلك تبدو فى حالات خاصة فى الذكاء الصرف والوعى بالتشاكل الصارم[٢٥٧].

ويخاطب الله تقدس وتعالى الذكاء بأنه 'الحقُّ'، ومن ثم يخاطب الإرادة كامتداد للذكاء. وحينما يُدرك الذكاء المعنى الأصولى فى الشهادة يُميز الحقيقى عن الوهمى والجوهرى عن العرضى، وحينما تدرك الإرادة بدورها المعنى ذاته تصبح

٢٥٧ ويتعلق التشاكل أو الرمزية بتجليات الصفات كافة، فالوعى متعلق بالإنسان بقدر ما يتعالى على نفسه بالعقل المُلهَم، وبمدى ما تنفتح روحه على المطلق. أما الوجود فيتعلق بكل شىء سواء أكان كيفيًا أم كميًا، أو كان واعيًا أم غير واع بموجب أنه 'شىء' وليس لا شىء، والظواهر «ليست الله تعالى ولا هى غيره جل وعلا»، فهى لا تملك شيئا بذاتها من الوجود ولا من الفضائل الإيجابية، ولكنها صفات ربانية 'تخثَّرت' بأوهام الوجود واللاشيئية وليست شيئا بذاتها فى خضم لا نهائية كلية القدرة.

متعلقة بالحقيقة والجوهر الرباني، فتركَّز ومن ثم تعير تركيزها إلى العقل. وينطوي الذكاء الذي استنار بالشهادة على محتوى واحد هو الله جل جلاله، وتصير باقي محتوياته سابحة في جلال الواحد الأحد، ويصدق الأمر ذاته على الإرادة بحسب ما يُنعم الله تعالى به على المخلوق. ويعتمد ذكر الله سبحانه منطقيًّا على عمق أفكارنا وصلاحيتها عنه تقدس وتعالى، فالحق يتملَّك كياننا ويحوله رويدا رويدا إلى إيقاع غير متوقع يتبلور فينا 'ويصبح نحن حتى نصبح نحن هو'. وتجلي الحق هو سر المحبة ومحتوى المحبة هو سر الحق.

وليس مقصدنا بهذه الاعتبارات رسم صورة الجوانية الإسلامية في انتشارها التاريخي بل طرح مواقفها الأصولية بربطها بجذور الإسلام الذي انبثقت عنه، ولم يكن تسجيلا لأقوال المتصوفة عنها، وهذه الطريقة في النظر إلى الأمور قد مكنتنا من الإسهاب عن نقاط التلاقي مع منظور الأديان التراثية الأخرى، وكذلك عن بنية ما فينا وما حولنا من تجليات ربانية إنسانية وتجليات إنسانية ربانية في آن.